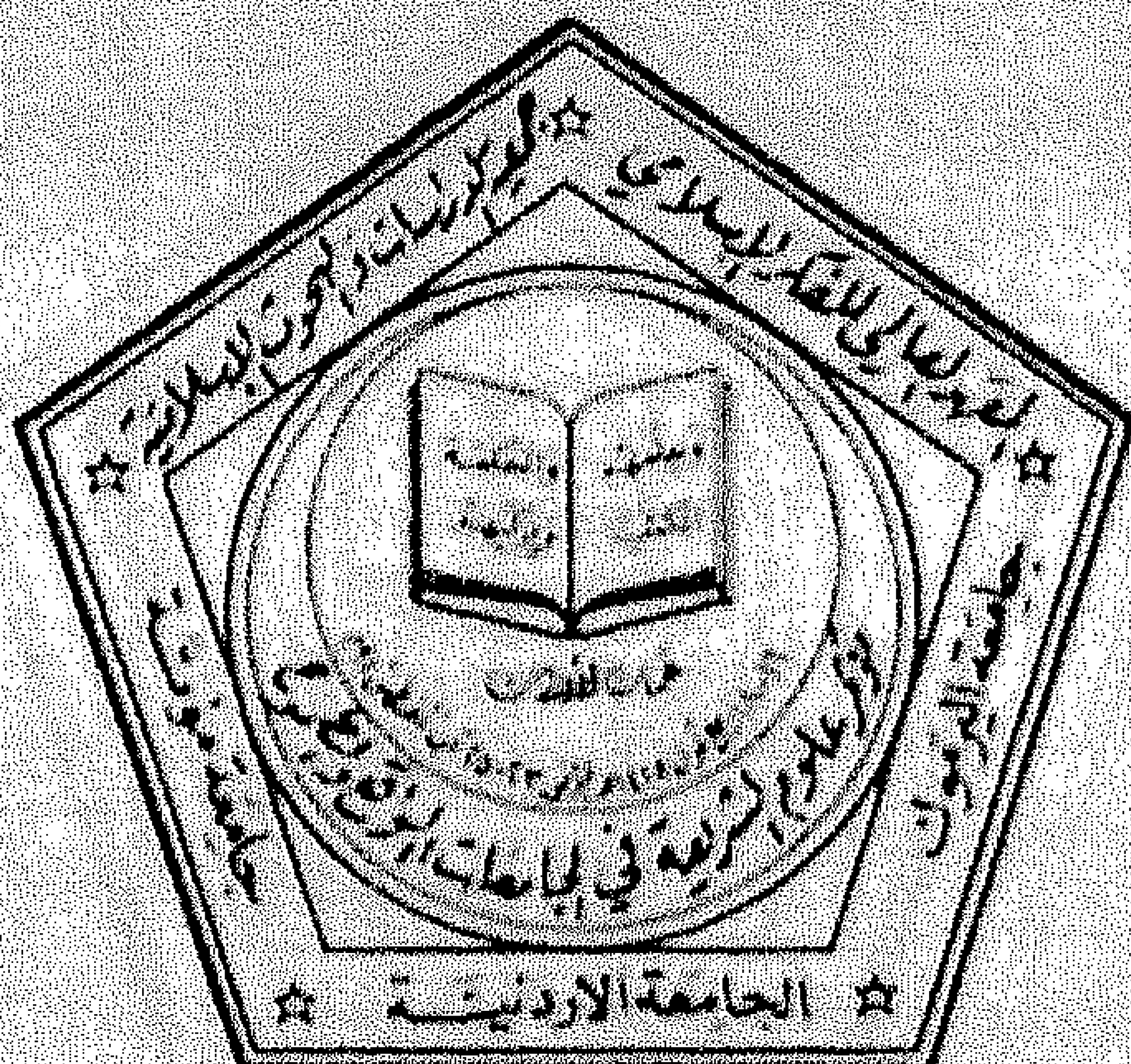


جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية
و
المعهد العالمي للفكر الإسلامي





بحوث مؤتمر
علوم الشريعة في الجامعات

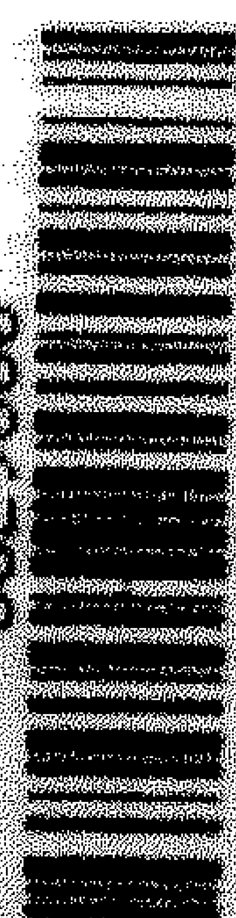
عمان: ١٦-١٩ ربيع الأول ١٤١٥هـ (٢٣-٢٦ آب ١٩٩٤م)

الجزء الأول

تحرير

د. فتحي حسن ملكاوي   د. محمد عبدالكريم أبوسل

عمان: رجب ١٤١٦هـ (تشرين ثاني ١٩٩٥م)





جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية
ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن
هاتف ٦٣٩٩٩٢ فاكس ٦١١٤٢٠

جمعية علمية متخصصة، أنشئت في عمان – الأردن عام ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م لتحقيق الأهداف الآتية:

* الإسهام في الإنتاج الفكري الإسلامي والتعريف به ونشره.
* إبراز تفوق المنهج الإسلامي والأنظمة الإسلامية في تعاملها مع قضايا الإنسان وتلبية حاجاته وحل مشكلاته.
* توفير فرص اللقاء والتعاون بين العلماء والمفكرين ومراكز البحث.

وتقوم الجمعية بنشاطات متنوعة لتحقيق أهدافها، ومنها:

* تنظيم المؤتمرات والندوات والمحاضرات ذات العلاقة بأهداف الجمعية.
* استكتاب العلماء والباحثين للقيام بدراسات وبحوث متخصصة.
* نشر الكتب والبحوث وإصدار النشرات والدوريات.
* التعاون مع المؤسسات العلمية الرسمية والأهلية في الاردن وخارجه في برامج عمل مشتركة.

وللجمعية نظام أساسي، يفصّل أهدافها ووسائلها وهيئاتها وشروط العضوية فيها، ويدير الجمعية مجلس إدارة ينتخبه أعضاؤها مرة كل سنتين.

بحوث مؤتمر

علوم الشريعة في الجامعات
الواقع والطموح

عمان – المملكة الأردنية الهاشمية

١٦–١٩ ربيع الأول ١٤١٥هـ الموافق ٢٣–٢٦ آب ١٩٩٤م

المجلد الأول

تحرير

د. فتحي حسن ملكاوي   د. محمد عبدالكريم أبوسل

الطبعة الأولى

رجب ١٤١٦ / تشرين ثاني ١٩٩٥

الطبعة الأولى

١٤١٦هـ/١٩٩٥م

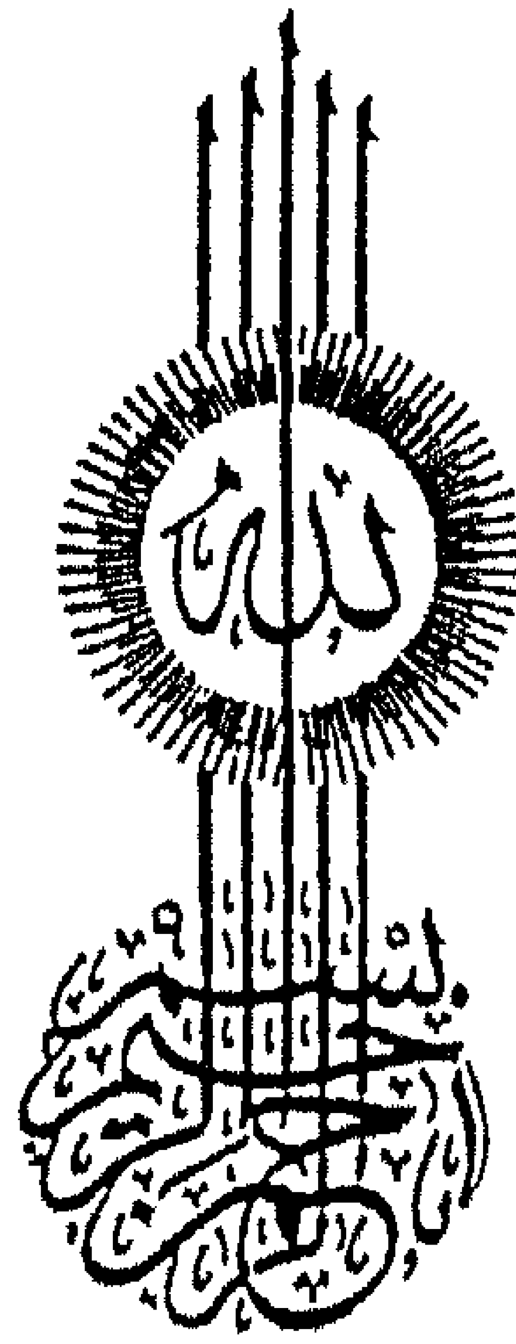
المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن
وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية

ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١
هاتف ٦٣٩٩٩٢-٦-٩٦٢ فاكس ٦١١٤٢٠-٦-٩٦٢

رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(١٩٩٥/١٢/١٢٨٧)

رقم التصنيف :	٢٦٠,٢٠١
المؤلف ومن هو في حكمه :	تحرير د. فتحي حسن ملكاوي ود. محمد عبدالكريم أبوسل
عنوان المصنف :	بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح
رؤوس الموضوعات :	١- الإسلام - مؤتمرات ٢- الشريعة الإسلامية
رقم الايداع :	(١٩٩٥/١٢/١٢٨٧)
الملاحظات :	عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

* تم اعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية



الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا

بسم الله الرحمن الرحيم

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾
اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ
مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

(العلق : ١ـ ٥)

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا
وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَٰرَ وَالْأَفْـِٔدَةَ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

(النحل : ٧٨)

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد،

فقد انعقد مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح وتمت أعماله، بتوفيق من الله، على النحو الذي رجوناه. وقد شارك في تنظيمه كل من المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، والجامعة الأردنية، وجامعة اليرموك، وجامعة مؤته. وسبق انعقاد هذا المؤتمر جهود حثيثة ومركزة، قامت بها اللجنة التحضيرية، ممثلة المؤسسات المشاركة في تنظيمه. وقد عقدت اللجنة عدداً من الاجتماعات لوضع الترتيبات اللازمة من النواحي الإدارية والفنية والمالية لإخراج فكرة المؤتمر إلى حيز الوجود. كما بذلت اللجنة محاولات جادّة لتأمين عدد من البحوث الرصينة، من أعلام مشهودٍ لهم بالعلم في مجال علوم الشريعة، تحقيقاً لأهداف المؤتمر، وضماناً لشمول جميع محاوره، على نحو متوازن لا يطغى فيه جانب على جانب آخر. وفي هذا السياق حرصت اللجنة التحضيرية أيضاً، وهي تستقبل البحوث الواردة إليها، على إحالتها إلى متخصصين قادرين على إبداء الرأي العلمي في مدى ملاءمة البحث للأهداف المتوخاة قبل إدراجها في برنامج المؤتمر. وبذلك كان طبيعياً أن تُرَدّ بحوثٌ وأن يطلب تعديل أخرى، في ضوء ملاحظات الجهة المقيِّمة لها.

وقد صدر الكتاب الأول من سلسلة إصدارات المؤتمر في مطلع هذا العام شوال ١٤١٦هـ (آذار١٩٩٥) بعنوان «كتاب مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات»، واشتمل على فكرة المؤتمر ومحاوره وبرنامجه، ونُبَذٍ عن المؤسسات المشاركة في تنظيمه، ووقائع المؤتمر، ابتداء من جلسة الافتتاح وما تضمنته من كلمات لممثلي المؤسسات المشاركة في تنظيم المؤتمر، وانتهاءً بالجلسة الختامية وما تضمنته من بيان المؤتمر وتوصياته، فضلاً عن محاضرة رئيسية بعنوان «العلوم النقلية بين منهجية القرآن المعرفية وإشكاليات عصر التدوين» ألقاها رئيس المؤتمر الدكتور طه جابر العلواني. واشتمل الكتاب المذكور أيضاً على ملخصات وبحوث المؤتمر، وملاحق بأسماء المشاركين في المؤتمر والمراسلات المتعلقة بانعقاده.

وهذا الكتاب هو الجزء الأول من بحوث المؤتمر، والثاني من سلسلة مطبوعات هذا المؤتمر، وهو يشتمل على فكرة المؤتمر ومحاوره، وبيان المؤتمر وتوصياته، والنصوص الكاملة لعدد من بحوثه. وقد خصص الجزء الثاني من الكتاب لبقية البحوث التي نوقشت في المؤتمر، إضافة إلى البحوث التي أرسلت إلى المؤتمر ولم تناقش فيه.

هذا وقد شملت عملية تحرير هذا الكتاب، الإشراف على طباعة البحوث وتدقيقها، وتصحيح الأخطاء اللغوية والطباعية وإعادة صياغة بعض العبارات، والترقيم المناسب لها مع الحرص الشديد على الإبقاء على أفكار الباحث ولغته، كما وردت منه، إلا ما اقتضته ضرورة التحرير من حذف أو إضافة أو تعديل ليستقيم المعنى، كما يفهم من السياق. كذلك فقد لجأ المحرران في أحيان قليلة إلى حذف بعض الصفحات أو الفقرات التي مثلت استطراداً في موضوعات تخرج عن السياق. ومن هنا فإن إخراج الكتاب على صورته التي هو عليها، هي مسؤولية

التحرير ولا تتحمل المؤسسات المنظمة للمؤتمر مسؤولية أي تقصير قد يلاحظه القارئ.

ويسرنا أن نسجل هنا الشكر أوفره والامتنان أجزله لأمانة السر في المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية على الجهد المتميز الذي بذل في صف مادة الكتاب وتنسيقها.

ومع يقيننا بأن القارىء يقدر قيمة الجهد والوقت الذين بذلا في تنظيم محتويات هذا الكتاب، إلا أننا لا ندعي الكمال، فحسبنا أن الكمال لله وحده، وأن أعمال البشر يعتريها النقص دائما.

وختاماً نشكر الله العلي القدير أن مكننا من أداء المهمة التي وكلت إلينا لإعداد وتنفيذ وإخراج هذا المطبوع راجين الله حسن المثوبة والتجاوز عن الخطأ، والحمد لله رب العالمين.

التحرير

المحتويات

الموضوعات التي وردت في الجزء الثاني من كتاب بحوث المؤتمر:

- مدى الحاجة إلى تطوير محتوى مادة الفقه ....د. عبدالحميد ابراهيم المجالي
- طرق التدريس .... د. عبدالرحمن صالح عبدالله
- التقويم التربوي الجامعي في علوم الشريعة .... أ. يحيى اسماعيل عيد
- قيمة كتب التراث في التدريس الجامعي ودور ذلك في نهوض الأمة .د. مروان القدومي
- طرق تدريس علوم الشريعة في التعليم الجامعي وضرورة تطويرها .. د. سري الكيلاني
- معايير اختيار مدرسي العلوم الشريعة .... أ.د. أحمد علي الامام
- معايير اختيار مدرسي العلوم الشرعية وطلابها .... د. حمدان بن محمد الحمدان
- الثقافة التربوية لطلبة العلوم الشرعية في الجامعات ....د. عبدالرحمن النقيب
- مؤهلات المعلم المثالي وواجباته في نظر طلبة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

   ....د.عبدالرحمن صالح وأ.د.محمود رشدان وأ.يحيى الصمادي
- مناهج التعليم الديني العالي في تركيا :نظرة اصلاحية

   .... أ.د.بكر كارلغا وأ.شامل الشاهين
- تنظيم دور المسجد في التعليم الشرعي ....د. عبدالستار حامد الدباغ
- دور الجامعة الإسلامية في اليقظة الإسلامية ....د. داود علي الفاعوري

البحوث التي أرسلت إلى المؤتمر ولم تعرض:

- الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية بين تأكيد الحقائق وتفنيد المزاعم

   ....الشيخ الخواض الشيخ العقاد
- العلوم الإسلامية في المؤسسات الأكاديمية بأمريكا الشمالية..د. أحمد فاضل يوسف
- المعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية وتطويرها

   .... د.أحمد شيخ عبدالسلام
- علوم الشريعة:مراجعة للمصطلح ومدى إستيعابه لمتطلبات العصر

   .... د.أحمد الياس حسين
- منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة:
- حلقات الضعف الحلول المقترحة .... أ.د. عماد الدين خليل
- الكتاب الجامعي في مواد علوم الشريعة ....أ.د. محيي هلال سرحان

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بقلم: د. طه جابر العلواني
رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد،

فإن من أهم ما يتقرب به الانسان إلى الله تعالى، ويعم نفعه ولا ينقطع خيره ولا ينفد جزاؤه، العلم الذي ينتفع به في الدنيا والآخرة، وينفع الناس ويمكث في الأرض.

وأمة القراءة أولى الأمم بأن يأخذ العلم فيها مكانته، ويؤدي في حياتها دوره، فعلى العلم والمعرفة يتوقف تجديد ما بلي، والانتفاع بما بقي، وتقويم المسيرة، والاهتداء إلى سواء السبيل. ولقد استطاع الإسلام أن يبني للأمة الأميّة نظاماً معرفياً متكاملاً، بنظريته المعرفية ومصادرها ونماذجها وأهدافها، قائماً على الجمع بين قراءتين: قراءة القرآن المجيد وقراءة الكون الفسيح المديد، باعتبارهما كتابين لا يمكن الاستغناء عن قراءتهما أو التفريط بأي منهما: الكتاب الأول كتاب منزّل متلو معجز متعبد بتلاوة آياته، وهو القرآن الذي فصّلت آياته ثم أحكمت من لدن حكيم خبير، ليكون منبع الحكمة ومصدر الهداية ونبع التزكية ومنطلق التوجيه

نحو العمران والحضارة، فهو الذي يحدد غاية الوجود ويربط الخلق بالخالق المعبود. وأما الكتاب الثاني فهو ذلك الكتاب المخلوق، كتاب الكون المفتوح؛ الذي أحكم الله بناءه وربط بين سننه وظواهره، وأبرز في كل جانب من جوانبه آثار قدرته، ودلائل نعمته، ليجعل من الكتابين: القرآن الكريم، مصدراً للفكر والحكمة، ومن الكون ميداناً للفعل الحضاري والعمل. ولقد استطاع هذا النظام المعرفي أن يكون منطلق حضارة شامخة عالمية، استطاعت في ظرف وجيز أن تكون البديل الناجح الفعّال، عن حضارة عالمية شملت ما بين المشرقين تقريباً، وورثت العالمية الهلينية وجدّدت سلطانها.

والحضارة الإسلامية التي بناها النظام المعرفي القائم على الجمع بين القراءتين، استطاعت أن تضع للمرة الأولى أمام الإنسانية نموذج حضارة ربانية إلهية، لا يستعبد الإنسان فيها الإنسان، فيبني من عرقه وشقائه القصور والأعمدة والقلاع والملاعب، ويجعل منه مجرد وسيلة إنتاج للحضارة، بل كانت حضارة قائمة على تحرير الإنسان، وإطلاق قواه الكامنة، وجعله المسؤول عن العمران، والشاهد على الحضارة، والقائم على بنائها. وقد أفرزت تلك الحضارة المعرفية أنواعاً من المعرفة وأنماطاً عديدة، فيها النّقلي والعقلي والجمالي والحدسيّ والتّجريبي وسواها، وكلّ ذلك قد قام في بداية الأمر مرتبطاً بفكرة «العبودية» لله تعالى، التي تعدّ منطلق التحرر ودعامة الحرية؛ قال تعالى ﴿ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء، ومن رزقناه منا رزقاً حسنا فهو ينفق منه سراً وجهراً، هل يستوون؟ الحمد لله، بل أكثرهم لا يعلمون * وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء، وهو كَلٌّ على مولاه، أينما يوجهه لا يأتِ بخير، هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم؟﴾ النحل٧٥-٧٦. فعبودية الله جلّ شأنه، التي قامت عليها الحضارة الإسلامية الإنسانية، في منطلقاتها وأهدافها

وغاياتها، والتي أقامها إنسان صنعه الاسلام على عينه، بمنهج القراءتين، فكان إنساناً قادراً ينفق مما رزقه الله، ويأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم، فهو ليس ذلك الإنسان المستعبد الذي أقام الحضارات الوضعية على حساب إنسانيته وكرامته، وتحول إلى كَلٍّ على مولاه؛ وأبكم لا يأمر بمعروف ولا ينهى عن منكر، ولا يقدر على ممارسة فعل التغيير. ولقد ربط الله جلّ شأنه بين هذه العبودية المحرَّرة، وبين المعرفة الموهوبة والمكتسبة بعد هاتين الآيتين بآية واحدة، حيث قال تبارك وتعالى ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ النحل٧٨. ثم تتوالى الآيات بعدها تذكّر بنعم الله تعالى وبركاته، والخيرات والمسخرات التي شحن الله بها هذا الكون، وسخّرها للعبد المحرَّر القادر الموحدّ ليقيم الحضارة ويعلي العمران، مستعملاً قوى الوعي الثلاثة التي أشارت الآية الكريمة إليها وملتزماً بذلك المنهج.

ولما طال على المسلمين الأمد، وقست بعض القلوب، وبدأت القراءات المفردة المنفصلة المغايرة لمنهج الجمع بين القراءتين، وصارت إما قراءة في الوحي وحده، لا تتصل بالكون، ولا بحالة التسخير، ولا بمهام الأمانة والابتلاء والاستخلاف، وإما قراءة في الكون وحده، لا ترتبط بالقراءة للوحي، وجدت بوادر ثنائية ما أنزل الله بها من سلطان، وبداية ازدواجية ما كان لها أن تقع، وإذا بالسلطان والقرآن يفترقان، وإذا بالهيئة التي أوكل إليها أمر قيادة هذه الحضارة والإمساك بدفتها، وهم أولياء الأمور من الحكام والعلماء يصبحان فريقين كذلك، يصطرعان فيما بينهما، ويوجه كل منهما جهوده وطاقاته لإحباط ما يفعل الآخر، أو التنديد به، أو سحب المشروعية عنه. و بدأ الناس يعرفون منذ ذلك الوقت ذلك الفصام النكد، ويدركون أن هناك فريقين متشاكسان: فريق أهل القوة والسيف، وفريق أهل الفكر والفقه والعلم.

ولكن تلك الازدواجية في العصور السابقة، قد أخذت شكل ازدواجية داخلية، تجري داخل النسق الإسلامي لا خارجه، وثنائية محلية تجري بين طرفين مسلمين لا ينفصلان. ويمكن أن يلتقيا في أي وقت، وإن لم يحدث للأسف هذا اللقاء منذ انتهاء الخلافة الراشدة.

أما بعد أن بدأت شمس الحضارة الإسلامية تميل نحو الغروب، وشمس الحضارة الوضعية الغربية تؤذن بالبزوغ، فقد تغير الحال؛ حيث ألقت الحضارة الغربية المعاصرة بكمّ هائل من علومها ومعارفها على الكرة الأرضية كلّها، لتصل إلى المسلمين وغيرهم، ولتحقق عالمية وضعية جديدة؛ فقد تغير الحال، وصار هناك طرف خارجي في الثنائية، يمثل علماً نشأ وترعرع خارج بيئة الجمع بين القراءتين، وخارج النمط الحضاري الإسلامي كلّه. وهو علم تطور بسرعة بالغة وامتد إمتداداً واسعاً، ليشمل الأنماط العقلية والحدسية والتقنية والنقلية والجمالية والفنيّة، المتناولة لقضايا النّفس والفرد والأسرة والدولة والمجتمع، وبدأ المسلمون يعانون في نظامهم المعرفي ما كانوا يعانونه، مضافاً إليه هذا الصراع المفروض مع العلم الوافد والمعرفة القادمة، وما يتطلبه ذلك ويفرضه على العقل المسلم من تحديات.

وهنا تراجعت المعرفة الإسلامية وانكفأت على ذاتها، قانعة بدور معرفة إيمانية مطّورة للثنائية تطويراً شائهاً لتصبح إيماناً وعلماً؛ وتحت الإيمان تندرج كل أنماط المعرفة النقلية؛ وتحت العلم تندرج كلّ أنماط المعرفة الأخرى، وثنائية العلم والإيمان بعد ذلك تتعدد المواقف منها من أقصى المقاربة إلى وسط المقارنة إلى طرف المفاضلة.

وجاء هذا الجيل من أبناء المسلمين ليرث كلّ هذا، وليعايش كلّ هذه الازدواجيات، وليؤول الأمر، إلى بأن تصبح العلوم الإسلامية كمّا ضيقا محدوداً

يعيش في دائرة النقل، ويدور حوله، متخلّياً عن سائر الدوائر والأنماط الأخرى للوافد العلمي، الذي صار صاحب السلطان في كل شيء، والذي ذهب بسائر جوانب الحياة، يعيد تشكيلها وصياغتها بالشكل الذي يحلو له، وإذا بذلك الفصام المعرفي والثنائية المعرفية تتحول إلى ازدواجية، تكاد تجعل كلّ واحد من المسلمين يعيش حالة فصام وصراع وثنائية وازدواجية في داخل نفسه.

وجرت محاولات عديدة لرأب هذا الصدع وتجاوزه، دون كبير جدوى أو أثر يذكر، وانتهت إلى تسليم حملة العلوم والمعارف النقلية بأن دورهم ينحصر في المعارف القائمة على الأساس النّقلي وعلى الأساس الإيماني، وأن لغيرهم أن يختار المعارف التي يريدها. وقامت كليات للشريعة وجامعات إسلامية ومعاهد على هذا الأساس، تحاول أن تدرس هذه الجوانب النقلية، وأحياناً تحاول أن تمد سلطانها لتوسيع ساحات النّقل في إطار ما يسمى بدراسات الثقافة الإسلامية والحضارة والمجتمع الإسلامي ونحوها. أما العلوم الاجتماعية الغربية، فقد وجدت المجال واسعاً أمامها، فامتدت لتشمل سائر الساحات المعرفية التي لم تندرج تحت الموضوعات النّقلية، فأخذت جميع الساحات العقلية والطبيعية والنفسية، واللسانية. ولم تقف عند هذا الحد، بل بدأت تمتدّ إلى ساحات النّقل ذاتها، من خلال النّظر إلى المنقول كلّه، على أنه تراث، وجزء من تاريخ، وجزء من حضارة، وبالتالي فإننا لا يمكن أن نغلق حدوده دونها، وأن العلم لابدّ أن يشملها.

وقد زاد ذلك في عملية الازدواجية والفصام، وفي تناميها، وفي إبراز مشكلات وتحديات أخرى لم تكن بارزة من قبل.

فيما يتعلق بحملة العلوم النّقلية، ظَن الكثيرون منهم أنّ إعادة إنتاج بعضها، وأنّ إعطائهم مصطلحات معاصرة وعناوين حاضرة، يمكن أن يعالج الأزمة أو يحلّ

المشكل، وكذلك الأخذ بالأشكال والخروج بالمعارف النّقلية من دائرة المسجد إلى الجامعة والكلية، وحَمْلُ أصحاب التخصصات النّقلية الألقاب والدرجات المعاصرة والأخْذُ بسائر الشكليات الأخرى، سوف يغيّر الأمر، ويعدّل الأحوال، ويفتح السبيل إلى الخروج من الازدواجية. لكن التجربة قد أثبتت أن لا جدوى من ذلك كلّه. فقامت حركة «أسلمة المعرفة» وقد وضعت نُصب عينيها هدف الخروج من الأزمة، وتجاوزها، وإعادة الوحدة والانسجام إلى العقل المسلم، ببعث وإحياء منهجية الجمع بين القراءتين، والقضاء على ذلك الفصام النكد بين المعارف النّقلية، والمعارف الاجتماعية والإنسانية والطبيعية، وفق منهجيّة تقوم على الجمع بين القراءتين، وتنضبط بضوابط النقل والعقل، وتختبر معطياتها من خلال حركتها في الوجود.

وانطلاقاً من هذه القضية، ومنهجيتها في التعامل مع المعرفة، ورؤيتها للمشكل الثقافي، حاول المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وما يزال يحاول تطوير المعرفة الإسلامية، وإعادة تشكيل العقل المسلم بشكل سليم، أرساه على الدعائم التالية:

١. إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية، القائمة على مقومات التصور الإسلامي السليم وخصائصه، ليتضح ما يمكن اعتباره النظام المعرفي الإسلامي، القادر على الإجابة عن الأسئلة الإنسانية الكلية، وإنتاج النماذج المعرفية الضرورية، دون تجاوز شيء منها، وبناء قدرة ذاتية على النقد المعرفي، الذي يمكّن من الاستيعاب والتجاوز لتراث الماضين وإنتاج المعاصرين، بشكل منهجي منضبط، وفي الوقت نفسه يعطي القدرة على التوليد المعرفي المنهجي، والتفسير المعرفي، الذي لا يقوم على الإقناع والخطابة، بل على المنهجيّة المعرفيّة التامة.

٢. إعادة فحص وتشكيل وبناء قواعد المنهجيّة الإسلاميّة، على ضوء «المنهجيّة المعرفية القرآنيّة» وعلى هدى منها، فإن أضراراً بالغة قد أصابت هذه المنهجية نتيجة القراءات المفردة والتجزيئية التي قرأت القرآن عضين، وقرأت الوجود والإنسان في معزل عنه قديماً وحديثاً.

٣. بناء منهج للتعامل مع القرآن المجيد، من خلال هذه الرؤية المنهجية، وباعتباره مصدراً للمنهاج والشرعة والمعرفة،ومقومات الشهود الحضاريّ والعمرانيّ. وقد يقتضي ذلك إعادة بناء وتركيب علوم القرآن المطلوبة لهذا الغرض، وتجاوز الكثير من الموروث في هذا المجال. فالإنسان العربي قد فهم القرآن ضمن خصائص تكوين الإنسان العربي الموضوعية الماضية، التي كانت بطيئة ومحدودة إجتماعياً وفكرياً، بالقياس إلى خصائص التكوين الحضاري العالمي الراهنة. ففي تلك المرحلة التي تم فيها التدوين الرسمي للعلوم والمعارف النقلية التي دارت حول النص القرآني والحديث النبوي، كانت العقلية البلاغية واللغوية وما توحي به اتجاه نحو التجزئة، وملاحظة المفردات أو الجمل، باعتبارها وحدات التعبير الصغرى هي السائدة، ولذلك اعتبر الفهم الذي تولد عنها مقبولاً وكافياً في تلك المرحلة، وماتزال قواعده مفيدة وهامة حين توضع في سياقها التاريخي. أما في المرحلة الراهنة، حيث تسيطر عقلية الإدراك المنهجي للأمور، والبحث عن علاقاتها الناظمة لها بطرق تحليلية ونقدية، توظف الأطر العلمية المختلفة، وتربطها بموضوعات حضارية متشعبة وعلاقات متنوعة، فلابد من إعادة النظر في علوم وسائل فهم النص وخدمته وقراءته، قراءة الجمع مع الكون والتداخل المنهجي معه، وتخليصه من كثير من أنواع التفسير والتأويل والربط الوثيق النسبي من خلال إسقاطات الإسرائيليات، والربط الشديد بأسباب النزول والمناسبات.

٤. بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة -أيضاً- من خلال تلك الرؤية المنهجية، وباعتبار السنة النبوية المطهرة كذلك، مصدراً لبيان المنهج والشرعة والمعرفة، ومقومات الشهود الحضاري والعمراني. فلقد كانت مرحلة النبوة وعصر الصحابة مرحلة تعتمد على الاتصال المباشر برسول الله، ﷺ، ومتابعته والتأسي به فيما يقول أو يفعل: «خذوا عني مناسككم»، «صلوا كما رأيتموني أصلي». والاتباع والتأسي يعتمدان على التحرك العملي في الواقع للرسول عليه الصلاة والسلام. فالرسول ﷺ كان يجسد بسلوكه القرآن في الواقع، فلا تبدو هناك أية مشكلة في التطبيق وتنزيل القرآن على الواقع. فالتطبيق النبوي والبيان الرسولي كانا يُضيقان الشقة تماما بين مكونات المنهج الإلهي القرآني، وبين الواقع العربي والإسلامي، بعقليات أهله وقدراتهم الفكرية والمعرفية، وبشروط ذلك الواقع الاجتماعية والفكرية، والسقف المعرفي السائد فيه. ولذلك كان الرواة من الصحابة، رضوان الله عليهم، حريصين على أن لا تفوتهم أية جزئية تتعلق بحياة رسول الله صلى عليه وسلم؛ لأن ذلك هو البديل الوحيد عن الوعي بالمنهج الناظم للقضايا المختلفة. ولذلك اشتملت السنة على ذلك الكمّ الهائل من أقوال رسول الله، ﷺ وأفعاله وتقريراته، وتلقينا كل تلك التفاصيل التي تجعلنا قادرين على أن نتابع حركته اليومية، عليه الصلاة والسلام، في غدوه ورواحه، وسلمه وحربه وتعليمه وقضائه، وقيادته وفتاواه، وممارساته الإنسانيه، بطريقة تكشف عن أسلوبه أو سنته، عليه الصلاة والسلام، في التعامل مع الواقع، وتكشف -إضافة لذلك- عن خصائص الواقع الذي كان رسول الله، ﷺ، يتعامل معه ويتحرك فيه (وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته وعقليته)، وكان التأكيد دائماً ومستمراً على أن المصدر الوحيد المنشئ للأحكام هو القرآن العظيم، والمصدر الوحيد المبين للقرآن بياناً ملزماً هو السنة.

٥. إعادة دراسة وفهم تراثنا الإسلامي، وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية، تخرجنا من الدوائر الثلاث التي تحكم أساليب تعاملنا مع تراثنا -في الوقت الحاضر- دائرة الرفض المطلق، ودائرة القبول المطلق، ودائرة التلفيق الانتقائي العشوائي. فهذه الدوائر الثلاث لا يمكن أن تحقق التواصل مع ما يجب التواصل معه من هذا التراث، كما لا يمكن أن تحقق القطيعة مع ما يجب إحداث القطيعة معه من ذلك التراث.

٦. بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر -أيضاً- يخرج تعامل العقل المسلم معه من أساليب التعامل الحالية، التي تخلفت عن أطر ومحاولات المقاربات مع الفكر الآخر، وتكريسه باعتباره مركزية منفصلة متميزة، ثم المقارنات به، لتنتهي بالرفض المطلق، أو القبول المطلق بروح مستلبة تماماً، أو الانتقاء العشوائي المتجاهل للمنهج.

فهذه الخطوات أو المحاور أو المهام الستة هي التي أطلقنا عليها قواعد «إسلامية المعرفة أو المنهج التوحيدي للمعرفة» أو «إسلامية العلوم الاجتماعية والإنسانية»، أو «توجيه العلوم وجهة إسلامية»، أو «التأصيل الإسلامي للعلوم». فنحن المسلمين، لأول مرة، نجد أنفسنا أمام وضعية عالمية، تعمل على توظيف المعارف والعلوم واكتشافاتها ومنجزاتها، توظيفاً يفصم العلاقة بين الخالق والكون والإنسان، ويتجاهل الغيب، ويباعد بين العلم والقيم؛ وذلك بطرح تصورات حول الوجود، يبدو بعضها نقيضاً لتصوراتنا الإسلامية، وقد تكون هي كذلك، وقد لا تكون؛ إذ ليست القضية أن ننتقي من مقولاتنا الدينية ما يتوافق مع تلك التصورات، لنقول إنها لدينا من قبل، أو نرفضها وندمغها بالكفر. فمنطلقنا ومنذ الأساس تجاه العلوم الكونية ليس منطلقاً لاهوتياً كهنوتياً، وليس مطلوباً منا أن نقتدي بغيرنا؛ لأن تجربتهم في مواجهة العلم ومنجزاته تختلف عن تجربتنا، فلو كان القرآن لاهوتاً كهنوتياً، لما جازت فيه إلا قراءة البعد الواحد، أي القراءة الأولى

فقط، وقد أمرنا بخلاف ذلك، فنحن لا نصارع العلم؛ لأننا ندرك أن الوحي في الكون الكتابي هو الوحي في الكون الطبيعي، فإذا ظهرت انحرافات أسندت إلى العلم، فالمطلوب هو تطهير العلم منها، وإذا ظهرت تأويلات أو تفسيرات أسندت إلى النص الموحى، فلابد من نفي وإبطال تحريفات الغالين، وتأويلات الجاهلين، وانتحال المبطلين؛ وهذا أساس الجمع بين العلوم والمعارف، وربطها بالمنهجيّة المعرفيّة القرآنية؛ إذ لم يكن الدين من قبل يواجه سوى فكر عقلي وضعي مجرد، ولم يكن مسلحاً بالعلم التطبيقي المعاصر ونتائجه، التي أدت إلى قيام مذهبيات تجاوزت الوضعية التقليدية. فالمطلوب منا -وكما أمرنا- استرجاع أو استرداد العلم من هذه المذهبيات، وتطهيره، وإعادة توظيفه بمنطق الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

وإن المعهد، بالتعاون مع الجامعات الأردنية الصديقة الثلاث: الجامعة الأردنية وجامعة اليرموك وجامعة مؤته ومع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، قد قام بعقد هذا المؤتمر، ونادى العلماء من مختلف التخصصات، كجزء من اهتمامه، بالعمل على تجاوز ذلك الفصام، والخروج من تلك الازدواجية، وإعادة العقل المسلم إلى وحدته وانسجامه وصفائه، ليعيد بناء الحضارة الإسلامية الرشيدة، وليبدأ خطواته الحميدة نحو بناء عالمية الإسلام المرتقبة، وتحقيق حتمية ظهور الهدى ودين الحقّ على الدين كلّه، ويومئذ يضرب الإسلام بجرانه ويبلغ هذا الأمر ما بلغ الليل والنّهار.

إن البحوث والدراسات التي تلقاها المؤتمر تمثل بداية متواضعة، لكنها صادقة في الاحساس بالأزمة ومحاولة تجاوزها، ولنا كبير الأمل في أن تتصل الجهود، وتتواصل البحوث، وتتكامل الدراسات، حتى نجد المعرفة الاسلامية التوحيدية، معرفة منهجية قائمة على الجمع بين القراءتين، هادفة لتحقيق الشهود

الحضاري، قادرة على أن تخرج الإنسان المسلم من حالة العجز التي يعانيها، إلى حالة الشهود الحضاري التي ينتظرها وما ذلك على الله بعزيز.

في ختام هذه المقدمة، لا يسعني إلا أن أشكر جميع قادة المؤسسات التي شاركت المعهد في هذا المؤتمر، وجميع الإخوة والأخوات الذين كانت جهودهم الخيرة، بعد توفيق الله تعالى، وراء ما تحقق، مؤكدين أن الموضوعات الكبرى الخطيرة، كهذه، لا يمكن أن تقال الكلمة الأخيرة فيها في مؤتمر أو اثنين، بل لابدّ من تواصل الجهود وتراكمها، حتى يتحقق الهدف ويبلغ الأمر غايته.

وفق الله الجميع لما يحبه ويرضاه، إنه سميع مجيب.

فكرة المؤتمر ومحاوره

الحمد الله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيّنا محمد خاتم النبيين وآله وصحبه، وبعد، فإن الاهتمام بتطوير علوم الشريعة في الجامعات، يأتي ضمن الجهد المبذول لرسم معالم المشروع الحضاري الاسلامي المعاصر، الذي يستهدف إعادة بناء النسق الثقافي والفكري للأمة، والخروج من المأزق الحضاري الذي تعاني منه، وتطوير قدرتها على استئناف الحياة الاسلامية، و تعزيز دورها في توجيه مسيرة الحضارة الانسانية وترشيدها.

ويتفق كل الذين ينظرون في واقع الأمة، على أنّها تعيش في حالة أزمة تتعلق بمختلف جوانب حياتها، وبخاصة في فكرها ووعيها؛ الأمر الذي جعل هذه الامة في حالة من الضعف، حتى غدت فريسة تُنهش من أطرافها، وتصاب في قلبها. ويأبى الله ورسوله، ويأبى المؤمنون الصادقون، أن تستسلم هذه الامة لهذا الواقع، فعقدت العزم على الخروج منه لاستعادة مجدها وسيادتها وحضارتها الرائدة. وما الصحوة الاسلامية المعاصرة التي بدأت تؤتي ثمارها، بإذن الله، وهذا الوعي المتنامي بالاسلام ديناً وهوية حضارية، وهذه الرغبة المتزايدة في الالتزام بالاسلام سلوكاً ونمط حياة، إلاّ معالم تؤكد هذا العزم.

ونظراً لما تقوم به مؤسسات علوم الشريعة، لاسيما في الجامعات، من دور إيجابي وفاعل في إحياء الاسلام في نفوس المسلمين، والمحافظة على سلامة الفكر الاسلامي بعيداً عن الجمود والانحراف، فإن الحرص على قوة هذه المؤسسات وسلامة توجّهها، من الامور الضرورية اللازمة لتمكينها من القيام بدورها على أحسن وجه.

ورغبة من المؤسسات المشتركة في تنظيم هذا المؤتمر وهي: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الاسلامية، والجامعة الأردنية، وجامعة اليرموك، وجامعة مؤته، في الإسهام في الحفاظ على قوة مؤسسات علوم الشريعة، فقد دعت إلى عقد مؤتمر علمي متخصص بعنوان «علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح» وشكلت من أجل ذلك لجنة تحضيرية للتخطيط للمؤتمر. وتدعو اللجنة التحضيرية علماء الأمة ومفكريها الى مراجعة واقع علوم الشريعة في الجامعات، كونها المنطلق الاساسي للفكر الاسلامي، وميدان إعداد العلماء والدعاة، الذين يؤمل منهم الإسهام الأكبر في إخراج الأمة من أزمتها، والمحافظة على أصالة هويتها، وسلامة توجّهها، وتصحيح ما قد يصيب مسيرتها من انحراف، وقيادة المجتمع الإسلامي والإنساني نحو تحقيق السعادة التي أرادها الله للإنسان في الدنيا والاخرة.

وتعتقد اللجنة التحضيرية أن مراجعة واقع مؤسسات العلوم الشرعية، بقصد تطوير برامجها ومناهجها ووسائلها، تعد ضرورة ملحة، لتمكين هذه المؤسسات من الاستجابة للحاجات المستجدة ومواجهة التحديات المعاصرة.

وقد أدرك كثير من المصلحين في تاريخ هذه الأمة الحيّة أهمية الدور الذي تقوم به علوم الشريعة وعلماؤها ومؤسساتها في إصلاح الأمة. فكانت دعوة الإمام الغزالي الى إحياء علوم الدين، ودعوة شيخ الاسلام ابن تيمية للسير على منهاج السنة أمثلة على هذه الجهود الاصلاحية. وقد أدركت حركات الاصلاح الحديثة كذلك أهمية هذا الدور، فجعلت من إصلاح مؤسسات علوم الشريعة محوراً اساسيا من محاور الإصلاح والنهضة، وكانت لجهود العلماء والمصلحين من أمثال محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وخير الدين التونسي ومحمد الطاهر عاشور، وعبد العزيز الثعالبي، وابن باديس، إسهامات جليلة في هذا الميدان.

وقد عقدت بعض المؤتمرات والندوات التي سعت للمراجعة والتطوير، منها المؤتمر الأول للتعليم الاسلامي في مكة المكرمة عام١٣٩٨هـ/١٩٧٧م، ومؤتمر الدراسات الاسلامية في الجامعات الذي عقد في جامعة أم درمان الاسلامية في السودان عام ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ومؤتمر الرياض عام ١٣٩٩ه/١٩٧٩م، والمؤتمر المنعقد في القاهرة عام ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م وغيرها.

وقد أسهمت هذه المؤتمرات في التوعية بأهمية هذا الموضوع ولفت الانتباه إليه، وما زالت الحاجة قائمة لمزيد من المراجعة والتحليل والتطوير.

وقد كان للمعهد العالمي للفكر الاسلامي (مكتب الاردن)، جهد في إبراز أهمية هذا الموضوع؛ حيث نظم في صيف عام ١٩٩٢م سلسلة من المحاضرات والندوات، حضرها العديد من المتخصصين من أساتذة الجامعات ورجال الفكر وطلبة العلم وغيرهم من المهتمين. وكانت الموضوعات التي عرضت وأوراق العمل التي نوقشت على غاية من الأهمية والفائدة. وأوصت تلك المداولات بضرورة عقد هذا المؤتمر المتخصص لهذا الغرض، ونأمل أن يكون هذا المؤتمر فرصة لاجتماع عدد من العلماء والباحثين المتخصصين، للتداول حول الصياغات العلمية والبدائل العملية المطلوبة لتطوير علوم الشريعة ومناهج تدريسها في الجامعات، ولتقديم مشروعات محددة، تعين المعنيين على إحداث التغيير النوعي في الاتجاه المطلوب.

محاور المؤتمر وأوراقه

المحور الاول: علوم الشريعة: واقعها وضرورة تطويرها

الورقة الاولى : نشأة علوم الشريعة وتطوّرها وعلاقتها بالوحي.

الورقة الثانية : العوامل المؤثرة في تطوير علوم الشريعة - دراسة تاريخية ومقترحات.

الورقة الثالثة : منهجية التعامل مع علوم الشرعية في ضوء التحديات المعاصرة.

الورقة الرابعة : علاقة علوم الشريعة بالعلوم الاجتماعية والانسانية المعاصرة.

الورقة الخامسة: علاقة علوم الشريعة باللغة العربية.

المحور الثاني: الخطط والبرامج الدراسية: الواقع والطموح

الورقة الاولى : برنامج مقترح للدرجة الجامعية الاولى، أ. أبرز خصائص هذه البرنامج (تخصص عام أو دقيق + فرعي مثلاً..... الخ). ب. نظام الساعات المعتمدة أم العام الدارسي. ج. الخطة الدراسية: المقرارات التي يطلب دراستها.

الورقة الثانية : برنامج مقترح للدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه). أ. أبرز خصائص هذا البرنامج. ب. مكانة الرسالة أو البحث في هذا البرنامج. ج. دارسة أهمية كل من تحقيق التراث وكتابة موضوعات مبتكرة. د. الانتساب أم الانتظام.

الورقة الثالثة : برامج خاصة في العلوم الاسلامية لغير المتخصصين في الشريعة. أ. الدبلوم المتخصص. ب. التخصص الفرعي. ج. المتطلبات الاسلامية في الجامعات. د. أي مقترحات لبرامج أخرى. هـ. أهمية هذا البرامج. و. من الذين يقبلون ومعايير اختيارهم. ز. طبيعة الخطة الدراسية المقترحة.

المحور الثالث: المنهاج الدراسي: الواقع والطموح

الورقة الاولى : أهداف تدريس علوم الشريعة. أ. الأهداف العامة لعلوم الشريعة. ب.خصائص الأهداف العامة لعلوم الشريعة (الشمول، التأكيد على الجانب السلوكي أو العملي..). ج. المعايير التي تحكم تحديد أهداف كل فرع من العلوم الاسلامية. د. علاقة الاهداف العامة لعلوم الشريعة بالاهداف العامة للعلوم الأخرى. ه. نماذج من الأهداف الخاصة لأحد علوم الشريعة.

الورقة الثانية : محتوى منهاج علوم الشريعة. أ. طبيعة المحتوى في علوم الشريعة. ب.مكونات محتوى علوم الشريعة (الحقائق، المبادئ، السنن، القيم). ج.تنظيم محتوى علوم الشريعة. د. المعايير التي تحكم اختيار المحتوى في علوم الشريعة. هـ.مقترحات عملية لتطوير محتوى المنهاج المقرر في علوم الشريعة.

الورقة الثالثة : نموذج مقترح لمقرر محدد من علوم الشرعية. أ. تحديد الأهداف. ب. المحتوى (النص الذي تتكون منه الوحدة). ج. أساليب التدريس التي يمكن اتباعها لتدريس الوحدة. د. أساليب التقويم التي يمكن اتباعها لتدريس الوحدة. هـ.القراءات الاضافية وقائمة المصادر.

الورقة الرابعة : طرق تدريس علوم الشريعة. أ. أهمية طرق التدريس. ب. واقع طرق التدريس وتطويرها من خلال النظر في: طرق التدريس من الكتاب والسنة، وطرق التدريس عند المربين المسلمين، والاتجاهات الحديثة في تدريس علوم الشريعة. ج. توظيف التقنيات الحديثة في تدريس علوم الشريعة.

الورقة الخامسة :الكتاب الجامعي في مواد علوم الشريعة. أ. مدى الحاجة الى الكتاب الجامعي في علوم الشريعة. ب. معايير تأليف الكتاب الجامعي أو

اختيـاره في علوم الشريعة. ج. مبادئ تحكم استخدام الكتاب الجامعي. د. مكانة كتب التراث في التدريس الجامعي. ه.مقترحات عملية لتطوير الكتاب الجامعي.

الورقة السادسة : طرق التقويم واجراءاته في مواد علوم الشريعة. أ. أهمية التقويم. ب.مقترحات تطوير التقويم في علوم الشريعة في ضوء: الكتاب والسنة، ومساهمة علماء المسلمين، والاتجاهات الحديثة في التقويم.

المحور الرابع: المدرس والطالب: الواقع والطموح

الورقة الاولى : معايير اختيار مدرس العلوم الشرعية. أ. الكفايات الشخصية. ب. الكفايات المهنية. ج. تقويم وتطوير الأداء المهني للمدرس وأهمية البحث العلمي والدورات التدريبية.

الورقة الثانية : معايير اختيار الطالب. أ. المعايير الشخصية. ب. المعايير المهنية.

الورقة الثالثة : المرأة في الجامعات الإسلامية قديماً وحديثاً من حيث كونها عضو هيئة تدريس أو مديرة أو طالبة.

المحور الخامس: مؤسسات التعليم الشرعي: الواقع والطموح

الورقة الاولى : دور (كلية العلوم الاسلامية في الجامعة) في الحياة الجامعية. أ.منزلتها في بنية التعليم الجامعي، علاقة كلية العلوم الاسلامية بالكليات الاخرى في الجامعات الحديثة. ب. تجارب التكامل والتوأمه بين كلية العلوم الاسلامية والكليات الاخرى.

الورقة الثانية : دور (كلية العلوم الاسلامية في الجامعة) في المجتمع المحلي. أ.تأثير المجتمع المحلي في كلية العلوم الاسلامية. ب. تأثير كلية العلوم الاسلامية في المجتمع المحلي.

الورقة الثالثة : الجامعات الاسلامية المعاصرة وجهود الاصلاح.

- الجامعة الاسلامية القديمة. نشأتها ومواقعها في العالم الاسلامي، مفهوم الجامعة الاسلامية وعلاقته بمؤسسات التعليم الجامعي الأخرى، جهود التطوير والاصلاح ونتائجها، تطور الجامعات الاسلامية القديمة قبل الغزو الاستعماري وفي أثنائه وبعده، دور التعليم الاسلامي في مقاومة الاستعمار الحديث للاقطار الاسلامية.
- الجامعة الاسلامية المعاصرة، تعدد هذه الجامعات في الاقطار العربية والاسلامية المختلفة وتنوع مناهجها واهدافها، تجارب التعليم الشرعي العالي خارج البلاد الاسلامية، علاقة هذه الجامعات بمؤسسات التعليم العالي، دور الجامعة الاسلامية في اليقظة الاسلامية المعاصرة، لغة الدراسة والبحث في هذه الجامعات، المشكلات الخاصة بهذه الجامعات فيما يتعلق بالإدارة والطلبة وأعضاء هيئة التدريس والخريجين.

الورقة الرابعة : تنظيم دور المسجد في التعليم الشرعي.

الورقة الخامسة : دراسة مسحية لأدبيات إصلاح التعليم الشرعي. أ. الافكار الرئيسية لكتابات دعاة الاصلاح. ب. كتب ومقالات المفكرين والمهتمين. ج. أوراق المؤتمرات المتخصصة وتوصياتها. د. البحوث المنشورة في الدوريات والأطروحات الجامعية.

أعضاء اللجنة التحضيرية

١. د. محمود السرطاوي "رئيساً" ....الجامعة الأردنية

٢. د. علي الصوا "مقرراً" ....الجامعة الأردنية

٣. د. محمد شبير ....الجامعة الأردنية

٤. د. فتحي ملكاوي ....المعهد العالمي للفكر الإسلامي

٥. د. محمد أبوسل ....المعهد العالمي للفكر الإسلامي

٦. د. محمود الرشدان..................جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية

٧. د. محمد عويضة ....جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية

٨. د. عبدالوهاب الشيشاني ....جامعة اليرموك

٩. د. مصطفى المشني ....جامعة اليرموك

١٠. د. هاني طعيمات ....جامعة مؤته

١١. د. بسام هلول ....جامعة مؤته

المؤسسات المشاركة
في
تنظيم المؤتمر

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ مكتب الأردن

هاتف: ٦٣٩٩٨٩ - فاكس: ٦١١٤٢٠

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة، أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي مع عدد من الجامعات العربية والمراكز العلمية في مختلف أنحاء العالم.

ويشرف على أعمال مكتب المعهد في الاردن مجلس علمي متخصص. ويمكن للراغبين في الإسهام في نشاطات المعهد وبرامجه الاشتراك في نظام زمالة المعهد في الأردن.

جمعية الدراسات والبحوث الاسلامية

جبل اللويبدة ص.ب (٩٤٨٩) عمان ١١١٩١
هاتف: ٦٣٩٩٩٢ - فاكس: ٦١١٤٢٠

جمعية الدراسات والبحوث الاسلامية، جمعية علمية متخصصة، أنشئت في عمان- الاردن عام ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م لتحقيق الأهداف الآتية:

- الإسهام في الإنتاج الفكري الإسلامي والتعريف به ونشره.
- إبراز تفوق المنهج الإسلامي والأنظمة الإسلامية في تعاملها مع قضايا الإنسان وتلبية حاجاته وحل مشكلاته.
- توفير فرص اللقاء والتعاون بين العلماء والمفكرين ومراكز البحث.

وتقوم الجمعية بنشاطات متنوعة لتحقيق أهدافها، ومنها:

- تنظيم المؤتمرات والندوات والمحاضرات ذات العلاقة بأهداف الجمعية.
- استكتاب العلماء والباحثين للقيام بدراسات وبحوث متخصصة.
- نشر الكتب والبحوث وإصدار النشرات والدوريات.
- التعاون مع المؤسسات العلمية الرسمية والأهلية في الاردن وخارجه في برامج عمل مشتركة.

وللجمعية نظام أساسي، يفصّل أهدافها ووسائلها وهيئاتها وشروط العضوية فيها، ويدير الجمعية مجلس إدارة ينتخبه أعضاؤها مرة كل سنتين. ويقع مبنى الجمعية في جبل اللويبدة مقابل مسجد كلية الشريعة/ عمان.

الجامعة الأردنية

عمان هاتف: ٨٤٣٥٥٥ - فاكس: ٨٤٠١٥٠

صدرت الإرادة الملكية السامية بإنشاء الجامعة الأردنية في الثاني من أيلول عام١٩٦٢ كأول مؤسسة للتعليم العالي في الأردن.

وقد بدأت الجامعة مسيرتها بكلية واحدة هي كلية الآداب؛ حيث استقبلت في ذلك العام (١٤٩) طالباً و(١٨) طالبة، قام بتدريسهم ثمانيةٌ من أعضاء هيئة التدريس المتفرغون منهم ثلاثةٌ فقط، وذلك في حرم جامعي بمبنيين صغيرين، هكذا كانت البداية المتواضعة للجامعة الأم في الأردن.

وبعد مرور اثنين وثلاثين عاماً على تأسيس الجامعة، تطالعنا صورةٌ ناطقةٌ لصرح علمي وتعليمي بارز، تبدو ملامحها أكثر اشراقاً بالزيادة المطردة في عدد طلبتها، الذي زاد على (٢٣٥٠٠) طالباً وطالبة، وبكلياتها الأربع عشرة الموزعة بين العلوم الانسانية والعلوم البحتة والتطبيقية. أما كليات الجامعة فهي: الآداب، الاقتصاد والعلوم الادارية، والعلوم التربوية، والشريعة، والحقوق، والتربية الرياضية، والعلوم، والطب، والتمريض، والصيدلة، والزراعة، والهندسة والتكنولوجيا، وطب الاسنان؛ إضافة إلى كلية الدراسات العليا التي أنشئت للتنسيق بين برامج الدراسات العليا في الجامعة. وتضم هذه الكليات (٦٤) قسماً أكاديمياً، تقدم ما يزيد على ثلاثة آلاف وخمسمائة مادة دراسية في العام، يقوم عليها (٩٠٠) عضو هيئة تدريس من مختلف الرتب الأكاديمية.

وتمنح الجامعة درجة البكالوريوس في (٤٤) تخصصاً، ودرجة الماجستير في (٥٥) برنامجاً، ودرجة الدكتوراة في (٥) تخصصات، بالاضافة إلى (٥) برامج للدبلوم المهني. وقد زاد مجموع خريجي الجامعة منذ أنشائها على ٥٥ ألف خريج من هذه البرامج، انتشروا في معظم المؤسسات في القطاعين العام والخاص، في الأردن والاقطار العربية الشقيقة والاجنبية الصديقة، وأثبتوا وجوداً عالياً في المواقع التي شغلوها في الميادين العلمية والعملية على حد سواء.

ولما كان محور العملية التعليمية يقوم على توفير الحرية الأكاديمية المسؤولة، والتفاعل الخصب المستمر، فقد تبنت الجامعة فكرة الحرم الجامعي الواحد، والمرافق الجامعية المشتركة للجميع، ليتحقق الترابط والتواصل بين جميع حلقات الجامعة.

ورافق تطور الكليات إنشاء عمادتين متخصصتين: إحداهما عمادة البحث العلمي، التي تتولى رسم السياسة العامة للبحث العلمي وتشجيعه وتنسيقه ودعمه ومتابعته وتقويمه ونشره، والأخرى عمادة شؤون الطلبة التي تتولى الجوانب غير الأكاديمية لطلبة الجامعة، من خلال برامج خاصة توفر المناخ النفسي المناسب للطلبة.

وحتى تستكمل الجامعة بنيتها العلمية المتكاملة، وتؤدي دورها المرسوم في خدمة المجتمع والتفاعل معه، فقد قامت بإنشاء مراكز علمية متخصصة، تقدم الخدمات وتساهم في الجهد الوطني في مجالات الاستشارات وتدريب الكوادر العلمية؛ وهذه المراكز هي: اللغات، والوثائق، والمخطوطات، والاستشارات، والخدمات الفنية والدراسات، والبحوث والدراسات المائية والبيئية، والحاسوب، والدراسات الاستراتيجية والعبرية، والمركز التعليمي لتنمية القوى البشرية في الحقل الصحي، والدراسات والابحاث الصوتية، والمركز الثقافي الاسلامي. كما قامت بإنشاء مرافق علمية متخصصة كمحطة البحوث الزراعية في الأغوار، ومحطة العلوم البحرية في العقبة بالتعاون مع جامعة اليرموك، وأنشأت في رحابها المدرسة النموذجية.

وتعتز الجامعة بمكتبتها القومية الأكاديمية المتخصصة، التي تعتبر ثاني أكبر مكتبة في منطقة الشرق الاوسط؛ إذ يتراوح عدد روادها يومياً بين سبعة إلى ثمانية آلاف من داخل الجامعة وخارجها، وتزيد مقتنياتها على نصف مليون مادة مكتبية، وتشترك في (٩٤٥) دورية متخصصة، منها (٢٣٠) باللغة العربية، والبقية بلغات أجنبية مختلفة، كما تحتوي مجموعات خاصة من الكتب النادرة

والمخطوطات ووثائق الامم المتحدة، إضافة إلى العديد من المواد السمعية والبصرية والميكروفيلم والميكروفيش والشرائح، وقد اعتمدت المكتبة من قبل اتحاد الجامعات العربية لتكون مركزاً لإيداع الرسائل الجامعية على مستوى الوطن العربي.

ويتبع الجامعة مستشفى تعليمي يسمى «مستشفى الجامعة الأردنية»، يتدرب فيه الاطباء المقيمون وأطباء الامتياز، وطلبة كليات الطب والتمريض وطب الاسنان، وقد عملت الجامعة على توسيعه ليتمكن من تقديم الخدمات الطبية المتخصصة والمتطورة.

وقد اهتمت الجامعة بمواكبة التطور العلمي والتكنولوجي العالي، فحرصت على التزوّد بالمعدات والتجهيزات العلمية، إضافة إلى تشجيع أعضاء هيئة التدريس على المشاركة في المؤتمرات والندوات العلمية، التي تعقد في جميع أنحاء العالم، كما تحرص على عقد المؤتمرات والندوات العلمية والاقليمية والعالمية في مختلف التخصصات، بالإضافة إلى تنظيم الايام العلمية لكلياتها، بهدف التفاعل مع مختلف قطاعات المجتمع. كما تستضيف الجامعة العلماء والخبراء العرب والأجانب للاستفادة من خبراتهم في مختلف الحقول العلمية، بالاضافة إلى ارتباطاتها العلمية والثقافية مع المؤسسات الأكاديمية في العديد من الدول العربية الشقيقة والاجنبية الصديقة.

كما أولت تاريخ بلاد الشام عناية خاصة، فساهمت في اللجنة الدائمة الخاصة، التي تضم علماء وخبراء يمثلون الجامعة الأردنية وجامعة اليرموك وجامعة دمشق، لإعداد وتنظيم ندوات ومؤتمرات علمية تتعلّق بمنطقة بلاد الشام عبر العصور والعهود المختلفة.

هذه هي الجامعة تدخل سنوات العقد الرابع من عمرها برؤية واعية وبثقة وأمل، لتحقيق الطموح والمستقبل المنشود، بإذن الله.

جامعة اليرموك

إربد ص.ب (٥٦٦)

هاتف: ٢٧١١٠٠ - فاكس: ٢٧٤٧٢٥

صدرت الارادة الملكية السامية بإنشاء جامعة اليرموك عام ١٩٧٦، وتقرر تسميتها بهذا الاسم؛ لما له من مدلولات عربية وإسلامية واختير لها موقع في مدينة إربد. وبدأت الدراسة في الجامعة بتاريخ ٧٦/١٠/٩ حيث استقبلت أول فوج من الطلبة، وفي العام الدراسي ١٩٨٠/٧٩ تم تخريج الفوج الأول من طلبتها. كانت كلية العلوم والاداب أول كلية تمّ إنشاؤها حيث بدأت بثلاث مجموعات من الدوائر هي: مجموعة الدوائر العلمية، ومجموعة الدوائر الأدبية، ودائرتا الاقتصاد والعلوم الادارية. وفي العام الدراسي ٨٢/٨١ قسمت هذه الكلية إلى ثلاث كليات هي: كلية العلوم، وكلية الاداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، وكلية الاقتصاد والعلوم الادارية. ثم أنشئت كليات الطب والهندسة والصيدلة والزراعة.

وفي عام ١٩٨٦ تقرر إنشاء جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية حيث انتقلت كليات الطب والهندسة والصيدلة والزراعة... الخ من جامعة اليرموك إلى الجامعة الجديدة.

وواصلت جامعة اليرموك مسيرتها نمواً وتطوراً فأصبحت تضم الآن سبع كليات بالاضافة إلى معهد الاثار والانتروبولوجيا، وتقدم فيها برامج تؤدي إلى الحصول على درجات البكالوريوس والدبلوم والماجستير، كما تقرر تنفيذ برنامج الدكتوراة في دائرة اللغة العربية وآدابها اعتباراً من العام الدراسي ٩٥/٩٤. وهذه الكليات هي: كلية العلوم، وكلية الاداب، وكلية الاقتصاد والعلوم الادارية، وكلية التربية والفنون، وكلية الحجاوي للهندسة التطبيقية، وكلية الشريعة والدراسات الاسلامية، وكلية التربية الرياضية.

كما تحتضن الجامعة مراكز علمية متخصصة حيث أنشئ مركز الدراسات الاردنية، ومركز اللغات، ومركز البحث والتطوير التربوي، ومركز الحاسب الالكتروني، ومركز العلوم الفيزيائية النظرية والتطبيقية، كما أنشئ متحف التاريخ الطبيعي، ومتحف التراث الأردني.

وبهدف الحد من تلوث البحر والمحافظة على الاحياء المائية والبحث في علوم البحار، أنشأت جامعة اليرموك والجامعة الأردنية محطة العلوم البحرية في العقبة، كما أنشأت الجامعة مركز الاستشاوات وخدمة المجتمع، وبرنامج دراسات اللاجئين والنازحين.

وتجدر الاشارة إلى أن الجامعة تحتضن مكتبة غنية ومتطورة، حيث يفوق عدد مقتنياتها ربع مليون مجلد باللغات العربية والاجنبية، بالاضافة إلى عدد كبير من الدوريات والمواد المكتبية كالمايكروفيلم، والمايكروفيش والاشرطة والشرائح والخرائط.

هذا، وقد بلغ عدد الطلبة المسجلين في الجامعة في مطلع العام الدراسي ٩٤/٩٣ (١٤٠١٩) طالباً في برنامج البكالوريوس و(١٢٥٩) طالباً في برامج الدراسات العليا، ويقوم على تدريس هؤلاء الطلبة ما يربو على (٥٥٠) عضو هيئة تدريس.

ويصدر عن الجامعة عدد من الدوريات والنشرات أهمها:

١. مجلة أبحاث اليرموك في ثلاث سلاسل (للعلوم الانسانية والاجتماعية، والآداب واللغويات، والعلوم الأساسية والهندسية) كل سلسلة منها نصف سنوية.
٢. مجلة اليرموك الثقافية / فصلية.
٣. جريدة طلبة اليرموك / نصف شهرية.
٤. جريدة صحافة اليرموك / أسبوعية.
٥. نشرة الأنباء / أسبوعية.

جامعة مؤته

مؤته ص.ب (٧)

هاتف: ٦١٧٨٦٠ - فاكس: ٦٥٤٠٦١

تأسست جامعة مؤته عام ١٩٨١م، على أرض معركة مؤتة، قرب مدينة الكرك في جنوب الأردن، وتتميز هذه الجامعة بطبيعتها العسكرية، التي تعمل على إعداد القادة الأكفياء المؤهلين تأهيلاً عملياً رفيعاً، والمثقفين ثقافة عالية، تمكنهم من القيام بالمهام والمسؤوليات الكبيرة التي تناط بهم في المستقبل. كانت كلية العلوم العسكرية أول كليات الجامعة، وأضيف إليها عام ١٩٨٤ كلية العلوم الشرطية. وفي عام ١٩٨٦ تقرر إنشاء الجناح المدني بالجامعة، وجرى التوسع في هذا الجناح حتى أصبح يضم الآن كلية الآداب وكلية العلوم، وكلية الهندسة، وكلية الاقتصاد والعلوم الادارية، وكلية الحقوق، وكلية العلوم التربوية، وكلية الزراعة، وفي هذه الكليات (٢٧) قسماً أكاديمياً.

وتعتمد الجامعة نظام الساعات المعتمدة حيث تقسم السنة إلى فصلين دراسيين مدة كل فصل ستة عشر أسبوعاً وفصل صيفي مدته ثمانية أسابيع. ويتميز الجناح المدني من جامعة مؤته عن الجامعات الأردنية الأخرى، بتدريس العلوم العسكرية ضمن فصل صيفي كامل لجميع الطلبة بواقع عشر ساعات معتمدة تشتمل العلوم والتدريبات العسكرية الأساسية.

وتقدم الجامعة حوالي (٢٧) برنامج بكالوريوس في مختلف الاقسام الأكاديمية الصباحية و(٧) برامج في الدراسات المسائية. كما تقدم برامج الماجستير في اللغة العربية وآدابها والتاريخ والأثار، المناهج والأساليب، وعلم النفس إضافة إلى دبلوم التربية لتأهيل المعلمين ودبلوم الهندسة المدنية.

وفي الجامعة عمادة للبحث العلمي والدراسات العليا، وعمادة لشؤون الطلبة، ووحدة الاستشارات والتعليم المستمر وخدمة المجتمع التي تهدف إلى التواصل والتعاون مع المجتمع المحلي. كما تحتوي الجامعة على دائرة لإحياء التراث.

وتصدر عن الجامعة مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، وهي مجلة علمية محكمة. تصدر بسلسلتين هما العلوم الانسانية والاجتماعية، والعلوم الطبيعية والتطبيقية. كما تصدر الجامعة مجلة ثقافية فصلية (راية مؤتة)، وصحيفة طلابية هي (مؤتة).

وقد بلغ عدد الطلبة في الجامعة في مطلع العام الدراسي ١٩٩٤/١٩٩٥ (٧١٢٦) في الجناح المدني، ويبلغ عدد طلبة الدراسات العليا (٢٧٥) طالباً.

بيان المؤتمر وتوصياته

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبيّنا محمّد خاتم النبيّين وآله وصحبه، وبعد،

فقد عُقد في عمّان، عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية، مؤتمر «علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح» في الفترة الواقعة بين ١٦-١٩ ربيع الأول من عام ١٤١٥هـ الموافق ٢٣-٢٦ آب (أغسطس) ١٩٩٤م، وأشرف على تنظيمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، والجامعة الأردنية، وجامعة اليرموك، وجامعة مؤتة.

جاء الاهتمام بتطوير علوم الشريعة في الجامعات في إطار الجهود العلمية، التي تستهدف إعادة بناء النسق الثقافي والفكري للأمة الإسلامية، وتأكيد دورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها.

ونظراً لما تقوم به مؤسسات علوم الشريعة، لا سيما في الجامعات، من دور إيجابي وفاعل في إحياء المشاعر الإسلامية في نفوس المسلمين، والمحافظة على سلامة الفكر الإسلامي بعيداً عن الجمود والانحراف، فإن الحرص على قوة هذه المؤسسات وسلامة توجّهها، يعدّ من الأمور الضرورية اللازمة لتمكينها من القيام بدورها؛ باعتبارها المنطلق الأساسي للفكر الإسلامي، وميدان إعداد العلماء والدعاة، الذين يؤمّل منهم الإسهام الفاعل في إخراج الأمة من الأزمات التي تواجهها، وقيادة المجتمع الإسلامي والإنساني نحو تحقيق السعادة التي أرادها الله في الدنيا والآخرة.

وقد أدرك كثير من المصلحين في تاريخ هذه الأمة أهمية الدور الذي تقوم به علوم الشريعة ومعارفها، ويقوم به علماؤها ومؤسساتها في جهود الإصلاح في الأمة، فكانت دعوة الإمام الغزالي إلى إحياء علوم الدين، ودعوة شيخ الإسلام ابن تيمية للسير على منهاج السنة أمثلة على هذه الجهود الاصلاحية. وقد أدركت حركات الاصلاح الحديثة كذلك أهمية هذا الدور؛ فجعلت من إصلاح مؤسسات علوم الشريعة محورا أساسيا من محاور الإصلاح والنهضة. وكانت لجهود حسن العطار، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وخير الدين التونسي، ومحمد الطاهر بن عاشور، وعبدالعزيز الثعالبي، وابن باديس، إسهامات جليلة في هذا الميدان.

غير أن عوامل عديدة أدت إلى سلب تلك الجهود الإصلاحية آثارها، وأهم تلك العوامل ذلك الانشطار النفسي والعقلي الذي أوجدته ازدواجية التعليم التي سادت أرجاء الأمة. إضافة إلى المنهجية الفكرية التي كرستها عقلية التقليد وانشغال الأمة الدائم بالخارج عن الداخل. مثل هذه العوامل وغيرها جعلت هذه الجهود تتراجع الواحدة تلو الأخرى عن تحقيق أهدافها والوصول إلى غاياتها.

ولذلك، فإن القيام بالمراجعة الدائمة والمستمرة لعلوم الشريعة ومناهجها وواقع مؤسساتها، لابد أن يأخذ من الاهتمام نصيباً يتناسب وحجمها وآثارها في العقلية والنفسية المسلمة، وأن من العسير على مؤتمر واحد أو لقاء واحد أن يقول الكلمة الفصل في هذه القضية الخطيرة.

اشتمل المؤتمر على عشر جلسات عمل، إضافة إلى الجلسة الافتتاحية والجلسة الختامية. وتضمنت الجلسة الافتتاحية كلمات رؤوساء المؤسسات الخمس المشاركة في تنظيم المؤتمر، ومحاضرة عامة لرئيس المؤتمر أ.د. طه العلواني حول موضوع المؤتمرالأساس. وتضمنت كل جلسة من جلسات العمل، عرض الأوراق

المخصصة لتلك الجلسة، والتعقيب عليها ومناقشتها. وقدم في المؤتمر(٣٨) ورقة، إضافة إلى محاضرتين رئيسيتين. شارك في تقديم الأوراق علماء متخصصون من كل من الأردن وفلسطين ومصر والعراق وسوريا والسوادن والسعودية وتركيا وماليزيا والباكستان وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية.

وقد حضر المؤتمر إضافة إلى العلماء المشاركين في تقديم الأوراق حوالي ثمانين من أعضاء هيئة التدريس في كليات الشريعة وأقسامها في الجامعات الأردنية وطلبة الدراسات العليا فيها.

وقد جاءت أوراق المؤتمر في خمسة محاور هي:

المحور الأول: وخصص لمعالجة موضوع نشأة علوم الشريعة وتطورها ومنهجية التعامل معها وعلاقتها باللغة العربية وبالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

المحور الثاني: ويتعلق بالخطط والبرامج الدراسية في مراحل التعليم المختلفة في مؤسسات علوم الشريعة.

المحور الثالث: ويتعلق بالمنهاج الدراسي في علوم الشريعة في الجامعات بعناصره المختلفة: الأهداف والمحتوى وطرق التدريس والتقويم والكتاب الدراسي.

المحور الرابع: ويتعلق بمعايير اختيار الطالب والمدرس في مؤسسات التعليم العالي لعلوم الشريعة.

المحور الخامس: ويتعلق بمؤسسات تعليم علوم الشريعة وعلاقتها بالمجتمع ومؤسساته.

وقد خرج المشاركون في المؤتمر بالتوصيات الآتية:

أولاً : فيما يتعلق بعلوم الشريعة وتطوّرها ومنهجيه التعامل معها.

١. مراجعة مناهج التعامل مع العلوم الشرعية لتطويرها من حيث الشكل والمضمون والمنهج واختيار القضايا، حتى يكوز بمقدورها تمكين الطالب من التعامل مع ما يستجد من الواقعات، وما يكتنف المجتمعات المعاصرة في عالم اليوم من متغيرات، مع مراعاة الضوابط الشرعية لهذا التطوير والتجديد.

٢. بلورة منهجية للتعامل مع كتاب الله سبحانه وتعالى، ومع السنة النبوية الشريفة، ومع التراث الإسلامي...

٣. تطوير منهجية معرفية لبناء العلاقة السليمة بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية، وذلك من خلال التعاون بين أعضاء هيئة التدريس في كليات علوم الشريعة وكليات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وامتلاك كل من الفريقين للقدر المناسب من المعرفة في تخصصات الفريق الآخر.

٤. الاهتمام باللغة العربية وعلومها،وفقه اللغة، والدراسات الألسنية المعاصرة.

ثانياً : فيما يتعلق بالخطط والبرامج الدراسية..

١. مراجعة الخطط الدراسية لبرامج الدرجات الجامعية المختلفة في علوم الشريعة، بحيث يحقق كل برنامج التأهيل اللازم للدعاة والقيادات الفكرية القادرة على بحث القضايا المعاصرة والملحة، وتحريرها وتحقيقها.

٢. التأكيد على حاجة جميع أبناء الأمة من المتعلمين في الجامعات في مختلف التخصصات، في العلوم الكونية والتطبيقية والإنسانية والاجتماعية، إلى

قـدر مناسب من المـعـرفـة في علوم الشـريعـة، يمكّنهم من تعـزيز هوية مجتمعاتهم وسلامة توجهها، والتأكيد بنفس القدر على حاجة المتخصصين في علوم الشريعة إلى قدر مناسب من العلوم الاجتماعية والانسانية ومعارف العصـر الأخرى، بحيث يكون التعليم في الحالتين تكاملياً متداخل التخصصات، يتجاوز إشكاليات الازدواجية والفصام العقلي والنفسي بين متعلمي الأمة.

ثالثاً : فيما يتعلق بالمنهاج الدراسي.

١. تحديد الأهداف التربوية التي من أجلها تدرس مواد علوم الشريعة بصورة واضحة، تفصّل المعلومات والمهارات والكفايات، وتساعد المدرس والطالب على اختيار المحتوى والطرائق المناسبة للتدريس والتقويم واستخدام الاساليب والادوات التي تتوافر فيها المقاييس العلمية الفنية.

٢. تطوير المحتوى الدراسي لكل مادة، بحيث يوازن بين طبيعة المادة وصلتها باحتياجات العصر، بحيث يتمكن الطالب من تحقيق الهوية الإسلامية المتميزة والتفاعل من خلالها مع مقتضيات العصر.

٣. الاهتمام بإعداد الكتاب الدراسي الذي تتوافر فيه شروط الكتاب المنهجي من الناحية الفنية والفكرية، وتحقيق التوازن بين الحاجة إلى اعتماد كتب عصرية مقررة، وضرورة العودة إلى المراجع الأصلية، والتعامل مع كتب التراث.

٤. تطوير طرائق التدريس الملائمة لطبيعة المادة الدراسية، ولحاجات الطلبة ومستوياتهم، بحيث تمكنهم من ممارسة التفكير السليم والقدرة على مناقشة القضايا والتحاور فيها، والقيام بالبحث والاستقصاء، والإفادة من التقنيات التعليمية الحديثة من أساليب وأجهزة ومختبرات.

رابعاً : فيما يتعلق بالمدرس والطالب.

١. العناية الفائقة في اختيار المدرّس القدوة في تقواه وأخلاقه، على أن تتوافر فيه الخبرة والكفاءة، والعمل على تطوير قدرات المدرسين باستمرار من خلال دورات تدريبية عالية المستوى، تمكّنهم من متابعة الاتصال بمصادر المعرفة في موضوعات التخصص وفي قضايا الواقع وظروف المجتمع.

٢. إيجاد قنوات اتصال دائم ومستمر بين أساتذة علوم الشريعة في الأقسام والكليات الجامعية، عن طريق ندوات دورية متخصصة، للنظر في سائر أركان العملية التعليمية وتطويرها.

٣. العناية الفائقة في اختيار طلبة علوم الشريعة، ممن تتوافر فيهم الاستقامة والدين والرغبة في دراسة تلك العلوم، والاهتمام بالجوانب المتعددة لشخصية الطالب من الناحية السلوكية والخلقية والفكرية، بحيث تحقق متطلبات التكامل والتوازن في هذه الشخصية.

٤. الاهتمام بالطلبة الوافدين من أقطار أخرى، وبخاصة الناطقين بغير العربية وأبناء الاقليات الإسلامية، وتوفير متطلبات التأهيل والتدريب التي تمكنهم من أداء المهام القيادية التي تنتظرهم.

خامساً: في مجال البحوث والدراسات والانتاج العلمي.

١. الإعداد لسلسلة من الندوات والمؤتمرات العلمية المتخصصة، على مستويات محلية وأقليمية وعالمية، لمعالجة المشكلات الكبرى في تراثنا الإسلامي، باعتبار أن هذه المؤتمرات والندوات هي قنوات هامة ومخابر أساسية لإنضاج القضايا والاشكاليات المعرفية والمنهجية. ويرى المؤتمرون أن الموضوعات التالية تنال أولوية في هذه المؤتمرات والندوات.

أ) العلاقة بين القرآن الكريم واللغة العربية، وما يتصل بهذه العلاقة من قضايا ذات أهمية بالغة في فهم القرآن الكريم وتطوير اللغة العربية وفقهها، وتوضيح العلاقة بين إطلاقية القرآن ونسبية اللغة العربية.

ب) منهجية التعامل مع القرآن الكريم، باعتباره مصدراً للفكر والحضارة والمعرفة، بهدف الكشف عن المنهجية المعرفية في القرآن الكريم وكيفية انعكاسها على الجوانب المذكورة.

ج) منهجية التعامل مع السنة النبوية الشريفة، باعتبارها مصدراً للفكر والحضارة والمعرفة، وباعتبار أن هذه السنة هي المنهج النبوي في تنزيل قيم القرآن على الواقع، وأن هذا المنهج هو أهم عنصر في فهم السنة ومعالجة الاشكاليات التاريخية والمعاصرة حولها.

د) منهجية التعامل مع التراث الإسلامي، باعتباره صورة لتطور الفكر الإسلامي وحركته عبر الزمان والمكان.

هـ) منهجية التعامل مع التراث الغربي، باعتباره عاملاً مؤثراً في تشكيل عقل الانسان المعاصر وثقافته.

و) منهجية بناء العلاقة بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

٢. حث أعضاء هيئة التدريس في الجامعات على إعداد كتب منهجية في مداخل علوم الشريعة، لبناء الصلة العلمية بين الطالب وبين العلم الذي يطلبه، بحيث يشتمل المدخل إضافة إلى المواصفات المنهجية والتربوية المتعارف عليها على: تاريخ العلم ونشأته وتطوّره وتدوينه وأهم مدارسه وأهدافه، وأهم كتبه ومصادره، ومواطن الإبداع والتوقّف في سياقها التاريخي والجغرافي

والفكري، وكيفية استخدام العلم في الوقت الحاضر لتحقيق الأهداف المطلوبة ومواجهة القضايا المستجدة.

٣. توجيه بحوث طلبة الدراسات العليا في الجامعات، لتكون جزءاً من التراكمات المعرفية المنضبطة منهجياً، بحيث توَجَّه نحو معالجة أهم المشكلات المعرفية، والتحديات التي تعاني منها الأمة في الوقت الحاضر والعمل على تحديد الهوية الثقافية والمعرفية للأمة.

لجنة متابعة

وأخيراً يوصي المؤتمرون بأن تتكوّن لجنة متابعة من رئيس المؤتمر ونائبه ومقرر المؤتمر واثنين من أعضاء اللجنة التحضيرية المنظمة للمؤتمر، تكون مهمتها تسليم هذه التوصيات إلى المشاركين في المؤتمر والمؤسسات ذات العلاقة، ومتابعة تنفيذها، والاشراف على إصدارات المؤتمر، وترجمة توصياته وملخصات بحوثه إلى اللغة الانجليزية وبعض لغات الشعوب الإسلامية لتعمّ الفائدة.

والله ولي التوفيق، وهو نعم المولى ونعم الوكيل.

جمعة، د.علي، وعطا، د.عبدالخبير، وشحاته، حازم. (١٩٩٥). نحو منهاجية اجتماعية في فقه الاقلاع والتجاوز الحضاري
فقه السياسة الشرعية بين الضرورات والمجالات والضوابط. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات». تحرير
د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٤٩- ١٠٦)

نحو منهاجية اجتماعية في فقه الاقلاع والتجاوز الحضاري

«فقه السياسة الشرعية بين الضرورات والمجالات والضوابط»

د. علي جمعة/ جامعة الأزهر

د. عبد الخبير عطا/ جامعة أسيوط

أ. حازم شحاته/المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب القاهرة

المقدمة: الإطار المنهاجي للدراسة

نتناول في هذه المقدمة التعريف بموضوع الدراسة، وتوضيح جوانب أهميته العلمية والعملية، ومنهج الدراسة، ثم تقسيم الدراسة.

أولاً: موضوع الدراسة: الحدود والإطار.

تتناول هذه الدراسة موضوع المنهاجية الاجتهادية كفريضة شرعية، وكضرورة عقلية من زوايا ثلاث: لماذا؟ وأين؟ وكيف؟ وبالتالي فإنها تبحث ضرورات الاجتهاد الفقهي في مجال السياسة الشرعية، ومجالاته، وضوابطه، من خلال علاقته بعملية التغيير السياسي.

ثانياً: مدى أهمية موضوع الدراسة: الاعتبارات العلمية والعملية:

هناك أكثر من اعتبار يبرر هذه الدراسة، نذكر منها أربعة اعتبارات أساسية:

الاعتبار الأول : ضرورة الانتقال من فقه الإصلاح المجتمعي إلى فقه الإقلاع والتجاوز الحضاري.

الاعتبار الثاني : أصل الإصلاح الإسلامي هو التميز.. والاستقلال.. والتجاوز.

الاعتبار الثالث : الإصلاح الإسلامي له خصوصيته واختلافه عن الإصلاح الديني العلماني الغربي.

الاعتبار الرابع : نموذج الإصلاح الفكري الإسلامي وتأسيس "المنهاجية الاجتهادية"، وتطوير مشروع "إسلامية المعرفة"، يعتبر أن جهد الإصلاح الفكري الإسلامي لم يتوقف طوال مسيرة الإسلام ذاتها، لأنه كان قدراً من الله سبحانه وتعالى، الذي ارتضى هذا الدين ليكون الدين الخاتم للبشرية "، ليظهره على الدين كله" فجعل الإصلاح والإحياء والتجديد لهذا الدين، قدراً منه سبحانه تنتفع به هذه الأمة المسلمة ثم يمتد نفعها به إلى العالمين.

ثالثاً: منهج الدراسة: المقدمات والمسلمات.

بعد توضيح أبعاد موضوع الدراسة وحدودها، وبيان مدى أهميتها، يمكن الإشارة إلى منهج الدراسة، خصوصاً ما يتصل منها بالمسلمات والمقدمات، التي تنطلق منها الدراسة في تأصيل المقدمات النظرية، لبناء المنهاجية الاجتهادية، وبيان دورها الفاعل في تأسيس "فقه الإقلاع والتجاوز الحضاري". من خلال الخطاب الإسلامي بمختلف أطروحاته وتنظيراته.

المسلمات: تعتمد هذه الدراسة على عدد من المسلمات والمقدمات، التي تبدأ منها باتجاه تأصيل جملة المقومات النظرية، التي من شأنها توفير الإطار العام للتصور والرؤية التي من خلالهما يمكن بناء عناصر تلك "المنهاجية الاجتهادية" المنشودة ووحداتها. وهذه المقدمات أو تلك المسلمات، تنطلق من أرضية اكتشاف الواقع ووعي ضرورة الإصلاح الفكري من ناحية، وتتحرك باتجاه بلورة المشروع الحضاري الكلي، الذي تستهدفه تلك "المنهاجية الاجتهادية"، تعبر عنه مصطلحات عدة مثل: "الإقلاع الحضاري"، "البعث الحضاري"، موصلاً إلى "التجاوز الحضاري"، وإلى مرحلة "العالمية الإسلامية الثانية".

وغني عن البيان أن تلك المسلمات والمقدمات لا بد من أن تشكل الخلفية الذهنية المعرفية والاعتقادية للباحث المسلم، السائر في الطريق إلى تقديم "اجتهاد منهجي"، يدخل ضمن إطار المشروع الحضاري الكلي لقضية "إسلامية المعرفة" أو المنهجية الإسلامية في المعرفة.

ونوجز هذه المسلمات في النقاط الآتية:

١- إن الإصلاح الفكري هو أحد الشروط الأساسية اللازمة للانطلاق نحو تجاوز مرحلة السقوط الحضاري.

٢- ينبع "فقه الاجتهاد بالأساس - وخاصة في المسائل الثقافية والحضارية المتعلقة بمواجهة واقع السقوط الحضاري للأمة- من "الأمانة" و "المسؤولية" التي يحملها العلماء والفقهاء والمفكرون، في أمانه تجاه أمتهم ومجتمعاتهم.

٣- تتأسس وفق "الإصلاح الفكري" من ناحية و "فقه الاجتهاد" من ناحية أخرى علاقة حاكمة للمنظور العقيدي والحضاري للأمة المسلمة، ما بين "التوحيد" (أصل الاعتقاد) و "الاجتهاد" (أصل الفعل الحضاري)؛ إذ ينتج من ذلك كون أن "التوحيد" وإقامته في علاقة "الحاكمية" لله سبحانه وتعالى في شؤون الأمة المسلمة، وربط أفعال الأمة ووظائفها به من منطلق قاعدة "الربانية"، يستلزم بالضرورة تحقيق "الاجتهاد" (كفعل لبذل الجهد واستفراغ الوسع في سبيل تنزيل الشريعة الغراء على الواقع المبتلى، وضبط ذلك الواقع المتغير بمنطلقات الشريعة الثابتة ومحدداتها ومقاصدها).

المقدمات: وفي إطار المسلمات الثلاث السابقة، يمكن الإشارة إلى مقدمات ثلاث أيضاً تندرج في إطار الحديث عن منهج الدراسة:

المقدمة الأولى: إن السعي نحو تأصيل الأصول للعملية الاجتهادية لم يتوقف، انطلاقاً من إدراك أن أحد أسباب أزمة الفكر الاسلامي المعاصر يتمثل في "التقليد"، مما يستلزم إعادة رسم وفهم مجال المعرفة في مصدر الاجتهاد، ومعرفة حدود دور الفقيه وإمكانياته في تركيب دواليب عملية المعرفة في العالم المعاصر، والتفرقة بين عمليات الإفتاء والاجتهاد ومصادرها في الفكر الإسلامي في عالم اليوم، سعياً نحو إعادة رسم خريطة المعرفة على أساس الوجهة الإسلامية، وبناء الكوادر العلمية والفنية القادرة على "العطاء الاجتهادي".

وفي هذا السياق يمكن فهم وإدراك جهود الشافعي في (الأم، وأصول الفقه) وجهود السيوطي في (الرد على من أخلد إلى الأرض وجعل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) وجهود الشاطبي في (الموافقات والاعتصام خصوصاً التمييز بين الضرورات والحاجيات والتحسينات) وجهود الشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ محمود

شلتوت، وكذلك جهود الشيخ محمد الغزالي، وجهود الدكتور القرضاوي، وجهود الدكتور حسن الترابي في (تجديد أصول الفقه، وتجديد الدين الإسلامي) وأيضاً جهود الشهيد إسماعيل الفاروقي في (الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام) وجهود الدكتور طه جابر العلواني في (الاجتهاد والتقليد، وأصول الفقه، والأزمة الفكرية، وأدب الاختلاف في الإسلام)، سعياً نحو تحقيق الإصلاح الفقهي كأساس للإصلاح الفكري للأمة).

المقدمة الثانية: تتمثل في الإشارة إلى المنهاجية الاجتهادية في الخطاب الاسلامي الحديث والمعاصر، حيث إن هذه المنهاجية كانت هي الأساس الذي حاول الطرح الإسلامي تقديمه كنظير وبديل للمنهاجيات العلمانية الغربية المطروحة على العقل المسلم والأمة المسلمة. لذا كانت "المنهاجية الاجتهادية" حاكمة منذ بداية تشكل الأطروحة الإسلامية الأصولية بالعودة إلى الأصول والتمسك بها والبداية بالإصلاح العقيدي "العقيدة الصحيحة" والإصلاح الفقهي "صحيح السنة"، منذ حركة الإحياء السلفية الأصولية على يد محمد بن عبد الوهاب. ثم تكاملت هذه الأطروحات مع غيرها مما طرحته المواجهة مع الحضارة الغربية، منذ "الرد على الدهريين " لجمال الدين الأفغاني، و "الإسلام دين العلم والمدنية" لمحمد عبده، ثم من جاء بعدهم إلى أطروحات الحركة الإسلامية المعاصرة.

ومع تحول الصراع أكثر فأكثر من الجبهة السياسية ضد الاستعمار الغربي إلى الجبهات الثقافية والحضارية، كان الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر يتعمق بشكل أكثر فأكثر، في مناقشة الأطروحات العلمانية الغربية حول كافة المسائل الثقافية والحضارية والموضوعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وصولاً إلى المنهاجيات والاقتراحات في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية المعاصرة.

وبإدخال أطروحات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ضمن المجمل الشامل لقضية "إسلامية المعرفة"، يمكن الحديث عن القضايا الثلاث التي يتفرع عنها هذا التصور لإسلامية المعرفة والمتعلقة بكل من: الاجتهاد.. والتنظير.. والأسلمة.. وهو الإطار الاجتهادي التجديدي، الذي حملت لواءه مجلة "المسلم المعاصر" ويشكل جوهر المشروع الفكري والحضاري للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

المقدمة الثالثة: ويمكن تقسيم مستويات الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر في مسألة تأصيل وتأسيس "المنهاجية الاجتهادية"، إلى عدد من المستويات هي:

١. المستوى الفكري: "معالم المنهاجية الاجتهادية".
٢. المستوي المنهجي: "المنهاجية الاجتهادية من التوحيد إلى اسلامية المعرفة".
٣. المستوى الثقافي: "الاجتهاد ومنهاجية مواجهة الأفكار الميتة والقاتلة".
٤. المستوى السياسي: "مسؤولية المفكر المجتهد نحو التجديد الاجتماعي والحضاري.
٥. مستوى "الأمة" و"الحضارة": الاجتهادوتأسيس وانطلاق "البعث الحضاري".
٦. مستوى "الأمة" و"العالم": الاجتهاد والانطلاق نحو "العالميةالإسلاميةالثانية".

رابعاً: تقسيم الدراسة.

إن المنهاجية الاجتهادية تثير ثلاثة أسئلة أساسية: مسألة من يجتهد؟، ومسألة فيم يجتهد؟ ومسألة كيف يجتهد؟ وقد عرف التاريخ الإسلامي هذه المسائل الثلاث، إذ بحثها السلف وأفاضوا القول فيها، غير أن جدتها اليوم في كونها تعاودنا بعنفوان ومنطق جديدين. وبالتالي كان من الضروري إضافة سؤال رابع هو:

لماذا السعي نحو منهاجية معاصرة؟ والإجابة عن السؤال الرابع تتمثل في أن هذه المنهاجية الاجتهادية- إلى جانب كونها "فريضة شرعية"- فهي "ضرورة عقلية". وبالتالي فإن هذه الدراسة تنقسم إلى مباحث ثلاثة؛ كل منها يجيب عن سؤال من الأسئلة الثلاثة: لماذا ؟ (المبحث الأول) أين؟ (المبحث الثاني)، كيف؟ (المبحث الثالث، الذي يتضمن أيضاً الإجابة عن السؤال: من؟).

المبحث الأول: المنهاجية الاجتهادية: لماذا؟

ضرورات الاجتهاد في فقه السياسة الشرعية: الانتقال من فقه التدين إلى الفقه الحضاري.

تهتم الدراسة في هذا المبحث بالإشارة إلى الأطر العامة للتحديات التي تمثل ضرورات المنهاجية الاجتهادية، وتمثل هذه التحديات ضرورات تفرض علينا الانطلاق من خلال المنهاجية الاجتهادية المتجاورة لبلوغ آفاق الفقه الحضاري، ويمكن التمييز بين مجموعتين منها: تحديات الداخل الإسلامي، وتحديات فكر الغرب ونموذجه الحضاري، إذ يمكن مواجهة العدو من الداخل والعدوان من الخارج. وتهتم الدراسة بإبراز التحديات الخارجية، انطلاقاً من أن التحديات الداخلية معروفة، ولا تحتاج إلى إيضاح شديد مثل التحديات الخارجية في الحقبة المعاصرة.

أولاً: المنهاجية الاجتهادية وضرورات مواجهة تحديات الداخل الإسلامي:[1] وهذه التحديات كثيرة وتختلف رؤية الأولويات بخصوصها من مدرسة فكرية إلى مدرسة أخرى، أو من باحث/ مجتهد أو مفكر إلى آخر. وعموماً يمكن الإشارة إلى الآتي:

١- مشكلات في الفكر الإسلامي الداخلي.

٢- مشكلات التجزئة السياسية.

٣- التعصب المذهبي بين أهل السنة.

٤- صعوبات الوحدة الإسلامية بين السنة والشيعة.

٥- مشكلة بعض الطرق الصوفية.

ثانياً: المنهاجية الاجتهادية وضرورات مواجهة التحديات الخارجية: تحديات فكرالغرب ونموذجه الحضاري: مدى التحدي وإمكانيات التجاوز: الفقه الحضاري: فريضة شرعية وضرورة عقلية:

---

(1) انظر في هذا الصدد على سبيل المثال : د. إسماعيل راجي الفاروقي، الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر : العدد التاسع ص٥.
- منير شفيق، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر : قضايا التجزئة والصهيونية والتغريب والتبعية ط٢ (القاهرة :الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) ص٧١-٩٩.
- منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، مرجع سابق، ص٦٣-٨٢.
- د. يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مرجع سابق
- د. يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، (القاهرة : دار الصحوة، ١٤٠٨/١٩٨٨)، ص٩٩-١٨٨.
- د. عبد الخبير محمود عطا، النقد الذاتي للحركة الإسلامية : الضرورات والمتطلبات بحث مقبول للنشر، المجلة العلمية لكلية التجارة / جامعة أسيوط.

في هذا الصدد يمكن الإشارة إلى أبعاد التحديات ومستوياته التي يمثلها فكر الغرب ونموذجه الحضاري من ناحية[٢]، وإلى أبعاد المشروع الحضاري العالمي البديل المتجاوز من ناحية أخرى[٣]

١- دلالات ومعاني المشروع الحضاري الإسلامي المتجاوز، لمواجهة فكر الغرب ونموذجه الحضاري:

طالما كان الاجتهاد استجابة شرعية لحاجة ملحة في مجتمع الإسلام، وطالما كانت وظيفته هي إقامة الحياة في إطار المنهج الشرعي الإلهي الحنيف وفق منطلق "الربانية" الذي تسير عليه الأمة إفراداً لله سبحانه وتعالى بالألوهية والربوبية والحاكمية، وسيراً على شرع الله الذي بلغه عنه النبي المعصوم محمد ﷺ، لذلك كان الاجتهاد بغرض تنزيل الشريعة على الواقع المبتلى والاستجابة لمختلف الحوادث والمتغيرات الطارئة على أحوال أمة الإسلام؛ سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وثقافياً وحضارياً هو الموجه إلى تأسيس "المنهاجية الاجتهادية"، التي بها تستنبط الأحكام الشرعية، وتوقع الفتاوى على الأحداث ووفق هذا وذاك، ينضبط سلوك الأمة المسلمة على مقتضى الشرع الحنيف.

وغني عن البيان حجم تلك التحديات الكبيرة التي تواجه الأمة المسلمة في هذا المفصل الزماني والتاريخي الصعب، كما هو غني عن البيان -أيضاً- المشكلات الجديدة والمتجددة الحادثة يوماً بعد يوم في ديار الإسلام، التي تحتاج إلى استجابات رشيدة منضبطة شرعية، وفق منهاجية اجتهادية شرعية ومجددة.

---

(٢) انظر على سبيل المثال، منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، مرجع سابق، ص٣٩-٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص٥٥-٦٢.

لكن الغرض الأبعد والهدف الأسمى في السياق، هو أن نحاول اجتهاداً تأسيس منهاجية اجتهادية قادرة، لا على رد التحدي فحسب، ولا على الحفاظ على هوية الأمة وعقيدتها وتراثها وثقافتها وحضارتها وكفى، بل على تجاوز ذلك أصلاً، وتجاوز التحدي الحضاري العلماني الغربي على أرضه ذاتها: تجاوزاً يجعل من "الإسلام" لله سبحانه وتعالى وتوحيده وتنزيهه والسير على شرعه وهديه، إطاراً اعتقادياً إنسانياً وعالمياً وكونياً، يعيد أمة الاسلام وحضارة الإسلام إلى قيادة البشرية بعد التساقط الحضاري العلماني الغربي، الذي باتت شواهده مع نهاية القرن العشرين:

تلك هي "المنهاجية الاجتهادية" التي ستحمل في طياتها إمكانية صياغة "المشروع الحضاري الإسلامي المتجاوز" الذي يعني الآتي:

- تجاوز الحضارة الغربية والتحدي الحضاري الاستعماري العلماني الغربي لديار الإسلام، واستعادة قيم الإسلام ومدركاته ومفاهيمه، حتى تكون القيم الفاعلة لدى المسلمين، والقدرة على مواجهة هذا التحدي والانتصار عليه من منطلق التجاوز الإسلامي.
- تجاوز عالمية الحضارة العلمانية الغربية وسيطرتها على العالم، بنشر دعوة الإسلام ورسالته في العالمين، طريقاً إلى الشهادة على العالمين وإقامة العالمية الإسلامية الثانية.
- التجاوز الزماني للحقبة العلمانية من التاريخ البشري الذي نحياه اليوم، نحو "مستقبلات إسلامية" تبشر بإقامة الدين الحق؛ دين التوحيد، على الدين كله، ليكون الإسلام هو عقيدة المستقبل في العالمين.
- التجاوز المكاني للمحيط الإسلامي بالانتشار والاتساع و "الفتح الحضاري" الإسلامي لغيره من المجتمعات والأمم، ودعوتها إلى دين الله "ليظهره على

الدين كله"، وليجتمع شتات المسلمين في العالم كله تحت راية واحدة تمثل "الخلافة على منهاج النبوة".

٢- "الاجتهاد و"الفقه الحضاري":

إن الرؤية التي تؤصل قدرة الإنسان المسلم على أن يكون فاعلاً من الناحية الحضارية، ومؤثراً في العالمين، هي تلك الرؤية التي تؤصل "المنهاجية الاجتهادية" التي تنظر إلى الاجتهاد كفعل فكري متجدد للنموذج الحضاري الإسلامي، وممكنا له من استيعاب النماذج الحضارية الأخرى، والتأثير فيها وبسط نموذجه الحضاري الخاص عليها جميعاً، وهي المنهاجية التي تنظر إلى الفكر الاجتهادي كفكر فاعل في تشكيل السياق الحضاري للأمة، وكجزء مكون من آلية بناء الحضارة، بوضع مرتكزاتها الأساسية الأصلية في "عالم الأفكار" على منهاج "التوحيد"، قادرة على بناء سياق حضاري خاص، ومختلف -مستقل ومتميز- فاعل ومتجاوز يبدأ من "التجاوز الحضاري" للآخر.

وبذلك ينطلق الفعل الاجتهادي مؤسساً للمنهاجية الاجتهادية، والفقه الحضاري، منطلقاً من "فقه العقيدة" و "فقه الشريعة"، إلى "الفقه الحضاري" و "التجاوز الحضاري"[٤].

---

[٤] وانظر على سبيل المثال الكتب الثلاثة للشاعر عمر بهاء الدين الأميري رحمه الله، والتي يعنى فيها بالحضارة الإسلامية بوجه عام، وبالفقه الحضاري بوجه خاص؛ إذ يتناول فيها أسس الوجود الحضاري (الساحة الحضارية، الفعالية الحضارية، الهيكل الحضاري وبناء الكيان الحضاري، والسلم الحضاري، والمعترك الحضاري الذي خاضه الإسلام، والتحوّل الحضاري للعالم الإسلامي نتيجة لذلك المعترك، والفقه الحضاري الذي من أهم عناصره الاستيعاب الحضاري والنظر الحضاري، والإدراك الحضاري، والسلوك الحضاري. ومن هنا يمكن فهم وسطية الإسلام في ضوء الفقه الحضاري.

وعندئذ تكون "العقيدة التوحيدية" لدين الإسلام هي المؤثر الفاعل في بناء النموذج الحضاري الإسلامي العالمي. ويكون " التوحيد" و "الاستخلاف" هما مناط الفعل الإنساني في هذا الكون، وفي هذه الحياة الدنيا، فيكون "الإسلام" هو الدين الذي أراده الله "ليظهره على الدين كله، "وتتأسس وفق ذلك مرحلة حضارية جديدة للبشرية هي "العالمية الإسلامية الثانية"، وتكون "الخلافة على منهاج النبوة"[٥].

٣- دورة الحضارة، والمرحلة التأسيسية للفقه الحضاري: نحو "فقه الإقلاع الحضاري" و "الاجتهاد الحضاري":

إن الإصلاح الفكري هو الشرط الذاتي الأول لكل حضارة تحاول إعادة بناء ذاتها، وفق متغيرات المعطيات الحادثة في السياق التاريخي لها، ووفق تفاعلاتها مع الأنساق والنماذج الحضارية الأخرى المعاصرة لها. وهذه العملية الاصلاحية تحتاج في النموذج الإسلامي إلى ما يمكن تسميته "إحياء الاجتهاد الحضاري" الذي يعمل على إحياء علوم الدين (العقيدة والشريعة)، وتنزيلهما على الواقع الذي تعيشه الأمة بغرض إقالة عثرتها، ثم تمكينها من أداء شهادتها على العالمين[٦]. وفي ضوء ذلك يكون "الفقه الحضاري" المؤسس لإحياء " الاجتهاد الحضاري" وبنائه، هو نموذج لتداخل الإصلاح الفقهي والفكري مع كل شئون الأمة لمجالات الحياة كافة. وهو ما يستوجب مِنْ ثَمَّ وعي دورة الحضارة الإنسانية المعاصرة،

---

(٥) انظر : د. ماجد عرسان الكيلاني، اخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها، (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية، سلسلة كتاب الأمة، رقم ٣٠، ربيع الثاني ١٤١٢، أكتوبر ١٩٩١) ص٢٩-٣٣.

- د. أحمد كنعان، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد ٢٦).

(٦) انظر د. عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص١٨-١٠٠، وما بعدها.

ومكانة الإسلام ودوره فيها، واستغلال كافة الطاقات والإمكانيات في الأمة لتوجيهها إلى ذلك "الاجتهاد الحضاري"، بل والمعركة الحضارية أو الصراع الحضاري، المبني على أساس تنافس النماذج الحضارية في عقائدها وأفكارها وقيمتها ومفاهيمها، خلوصاً إلى بيان "التجاوز الحضاري"، الذي يمكن أن يقدمه الإسلام للحضارة الإنسانية، تجاوزاً لأزمة تلك الحضارة العلمانية الغربية المتساقطة، أو بناء لنظام عقدي وحضاري إسلامي بديل، يكون نموذجاً لشهادة الأمة المسلمة على العالمين.

إن نظرة معاصرة إلى الواقع الحضاري، تؤكد أن تلك الحضارة العلمانية المادية، التي انتشرت في العالم من المركز الغربي، وتوسعت في باقي أنحائه عن طريق الاستعمار السياسي تارة والاستعمار الثقافي والسلوكي والحضاري تارة أخرى، صارت في آخر مواضع انهيارها، مع تشبع الحضارة باللاقيم واللاقيمة، ومع الوصول إلى مرحلة حضارة اللامعنى أو العدمية والعبثية و" ما بعد الحداثة"، ومع تجاوز كل قيم التحضر تجاه الاستهلاك الشره والغرائزية الجامحة[٧].

إن ذلك يعني فشل النموذج الغربي، وأن قيامه لم يكن على شيء، سوى

---

(٧) روجيه جارودي، حفارو القبور، ترجمة رانيا الهاشم (بيروت : دار عويدات للنشر، ١٩٩٣).
الكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ط٣ ترجمة شفيق أسعد (بيروت : مكتبة المعرف، ١٩٨٥).

- د. حورية توفيق مجاهد، الاستعمار كظاهرة عالمية : حول الاستعمار والإمبريالية والتبعية (القاهرة : عالم الكتب ١٩٨٥) ص ٦٣-٧٢.
- رياض نجيب الريس (محرر) ندوة عودة الاستعمار من الغزو الثقافي إلى حرب الخليج (لندن : قبرص، رياض الريس للنشر، ١٩٩١) ص٢٣-٤٤.
- أحمد عبد الرازق شيكارة، الفكر الاستراتيجي الأمريكي والشرق الأوسط في النظام الدولي الجديد" مجلة المستقبل العربي : العدد ١٧٠، ١٩٩٣/٤ ص٣٢-٥٧.

سطوته وقوته المادية والعسكرية، فيما يسمى "بالنظام الدولي الجديد"، ومحاولته أن يجعل من نفسه الأطروحة النهائية للمسيرة الحضارية الإنسانية، وفق رؤية متعسفة للتاريخ الانساني تدعى أن الغرب هو "نهاية التاريخ"(٨). لذلك، نرى في المقابل أن الخطر على هذه الحضارة من النموذج التوحيدي المغاير لذلك النموذج العلماني المادي الغربي، الذي يبين عناصر الحضارة ويزاوج بينها في مركب مبدع (ما بين الروح والمادة - الغيب والشهادة- الدين والدنيا - الواقع والمثال)، وهو الذي تبشر الصحوة الإسلامية المعاصرة ببدايته، ليكون هو الفتح إلى دورة حضارية إسلامية جديدة، تسير في الطريق تجاه "الفتح الحضاري" في العالم كله، وتقيم بالتالي "العالمية الإسلامية الثانية"، فتجمع المستضعفين في العالم في سياق واحد تحت راية "الخلافة على منهاج النبوة".

٤- في مفهوم "التجاوز": التجاوز الحضاري وإحداث "النقلة" في المجال الحضاري الإنساني والعالمي:

إن "التجاوز" -يظل في إطار النموذج الإسلامي- تلك الرؤية الذهنية والاعتقادية، التي تؤمن بأفضلية وأسبقية وصلاحية "الإسلام"، على غيره من النظم والعقائد والشرائع الوضعية والمادية والعلمانية. ويبقى ذلك "التجاوز" كذلك هو تلك القدرة الذاتية للعقيدة الإسلامية والنظام الإسلامي على المواجهة، والتفاعل مع العقائد والنظم الأخرى المناوئة له، وتجاوزها.

---

(٨) انظر : د.سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، "حول التحيز في مفهوم النظام العالمي الجديد" مجلة مستقبل العالم الإسلامي : العدد٨، خريف ١٩٩٢ ص ٧-٨٠، وانظر أيضاً بصدد هذه النقلات : د. عماد الدين خليل، مؤاشرت حول الحضارة الإسلامية (القاهرة : دار الصحوة، د.ت) ص ٧-١٨.

وفي ظل ذلك، فإن إدخال هذه القدرات التجاوزية للإسلام في سياق "الفعل الحضاري"، وضمن منظومة "الفقه الحضاري"، يكون السبيل إلى تحقيق هذا "التجاوز" على مستوى الواقع الحضاري زماناً ومكاناً. وبذلك يكون "التجاوز" هو جوهر "الفعل الاجتهادي" للمسلم المعاصر، الشاهد على العالمين، وجوهر "الوظيفة الاجتهادية" للعالم والمفكر والفقيه المسلم، الذي يستشعر بحمله للأمانة والمسؤولية توصيل رسالة الإسلام إلى العالمين.

وبالتالي فعلينا أن نقرر أن ذلك "التجاوز الإسلامي" يأتي عبر محطات للعبور، يتحقق عن كل منها إحداث "النقلة" في التصور والتفاعل والشعور، بحيث تؤدي هذه الانتقالات إلى اكتمال "التحول الجذري" من نموذج اعتقادي إلى آخر، ومن نظام حضاري إلى نظام آخر، بديل متجاوز له ومتفوق عليه. وتتمثل هذه النقلات في ستة نقلات أساسية: نقلة معرفية، ونقلة اعتقادية ونقلة منهجية ونقلة رسالية ونقلة قيمية ونقلة حضارية [٩]، ويمكن الإشارة إليها كالآتي:

- نقلة معرفية: نحو الإيمان بوجود الله الخالق سبحانه وتعالى، وبكونه الخالق لهذا الإنسان (الفاعل في هذا الكون والمكلف بالرسالة)، وأنه (سبحانه وتعالى) الخالق لهذا الكون (الذي هو العنصر المفعول به، الذي هو مناط استخلاف الإنسان في هذه الحياة الدنيا).
- نقلة اعتقادية: نحو تجريد "التوحيد" الخالص لله سبحانه وتعالى، وتحقيق تنزيهه والإيمان بألوهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته، والاعتقاد بأن دور الإنسان هو "الاستخلاف" على عهد الله وشرطه في هذا الكون، الذي يسير على منهاج "السنن الربانية". ولهذه النقلة آثارها المباشرة في النقلات الأخرى.

---

[٩] د. عماد الدين خليل، حول إعادة تشكيل العقل المسلم، مرجع سابق، ص٢٧-٦١.

- نقلة منهجية: نحو الاعتقاد بالحق المنزل في هذا "الوحي" المحفوظ بأمر الله، والاعتقاد بالوحي مصدراً للمعرفة، ومؤسساً للفعل الإنساني بالاجتهاد، من أجل تنزيل الشريعة على الواقع، والقيام على إعمار هذا الكون على عهد الله وشرطه.
- نقله رسالية: نحو اعتقاد الأمة بأن لها وظيفة رسالية في هذا العالم، نحو "الدعوة" إلى دين الله سبحانه وتعالى في العالمين، وإقامة "الشهادة" على غيرها من الأمم، والشهادة على العالمين وإقامة دولة "الخلافة"[١٠]، التي تمثل "الدولة العقائدية الرسالية" الحاملة للإسلام عقيدة ومنهجاً إلى العالمين [١١].
- نقلة قيمية: نحو اعتقاد أن قيمة "الحق" قيمة متصلة في نظام قيم الأمة المسلمة، متصلة بذاته سبحانه وتعالى، فهو "الحق" في وحدانيته وألوهيته وربوبيته، وما عداه الباطل، وأن "الخير" قيمة متصلة لدى المسلم، لأن الإنسان القرآني، الإنسان الرباني الصالح هو الذي يحمل هذه الخيرية، وتحملها الأمة كلها "كنتم خير أمة أخرجت للناس"نحو العالمية، وبأن "الجمال" هو قيمة متصلة بهذا الكون، الذي خلقه سبحانه وتعالى مسبحاً بحمده شاهداً على قدرته جل وعلا.
- نقلة حضارية: نحو أن يشكل الإسلام عقيدة ووحياً ودعوة في هذه الأمة المسلمة، وأن يكون هو مرجعيتها وحاكميتها الثقافية والحضارية، وهذا يمثل عالم الأفكار ثم يأتي "عالم الأشخاص" لتتمثل فيه شخصية المسلم الرباني؛ المسلم الداعية، القائم بوظيفة الاستخلاف في الكون، وتكون كذلك الأمة

---

[١٠] انظر على سبيل المثال، د. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة ومراجعة د. نادية السنهوري، د. توفيق الشاوي ط٢ (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣).

[١١] انظر حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية : دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية،١٤١٣/٩٣)ص١٤٩-٣٠٢.

المسلمة "الأمة" الداعية والشاهدة على العالمين، والمستخلفة على دين الله وإقامته في هذا العالم، ثم يكون "عالم الأشياء"، وهو ذلك الكون المنظور الذي على المسلم وعلى الأمة المسلمة أن تأخذ فيه بالأسباب والسنن، وتعمل على تعميره والاستخلاف فيه، لأنه محل التكليف وأداة أداء الرسالة في هذه الحياة الدنيا.

إن ذلك كله يعني أن تتحرك الأمة كلها نحو الانتقال بالكلية إلى "الإسلام"، انتقالاً من "الجاهلية" تمثلاً لمقولة الصحابي الجليل ربعي بن عامر: "إن الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"، وهو ما يتضح من التصور الإسلامي للتاريخ السياسي.

المبحث الثاني: المنهاجية الاجتهادية: أين؟

المجالات والقضايا: رؤية أولية

أولاً: المنهاجية الاجتهادية ومجالات الاجتهاد الفقهي: رؤية أولية.

تتعدد المواضع التي يحتاج فيها "الفقه الحضاري الإسلامي" إلى "المنهاجية الاجتماعية"، تبعاً لتعدد الابتلاءات وتعدد التحديات والإشكاليات، والقضايا المثارة أمام هذا الفقه، والتي يلزمه الاجتهاد فيها للرد على هذه التحديات، إن لم يكن تجاوزها نحو بناء فقه جديد في كل حالة، منطلقاً وفق هذه "المنهاجية الاجتهادية" نحو "إسلامية المعرفة" و "إسلامية الحضارة"، وباتجاه "العالمية الإسلامية الثانية".

وفي إطار "فقه السياسة الشرعية" تبدو هذه "المنهاجية الاجتهادية" أكثر إلحاحاً وتأثيراً؛ إذ إن الواقع السياسي للأمة المسلمة يشهد اضطراباً شديداً، كما يشهد غياباً فادحاً للفقه السياسي الشرعي على مستوى المنهاجيات، والأطروحات والاقترابات عن الساحة الأكاديمية والثقافية والسياسية، إضافة إلى أن ذلك الغياب يعني بالضرورة أن يعمل البديل العلماني على فرض نفسه في تلك المواقع، ليعزز حالة السقوط والتبعية والتردي التي تعيشها الأمة، ويزيد من اغترابها عن عقيدتها ودينها وذاتها الحضارية، ورسالتها إلى العالمية.

إن ذلك الانطلاق والتجاوز الحضاري الإسلامي لا يمكن أن يتأتى ما لم توجد تلك الصيغة الشرعية، التي تحدد مسارات الممارسة السياسية الشرعية وأساليبها ،فتحدد لكل فرد في الأمة دوره ورسالته وفروض العين الواجبة عليه نحو أمر المسلمين في العالم أجمع، ولنذكر حديثه ﷺ: "من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم".

وفي ضوء هذا الإطار يمكن القول بأن تحديدمواضع الاجتهاد في فقه السياسة الشرعية من جانب، ثم تحديد ملامح وعناصر وأصول تلك "المنهاجية الاجتهادية" الفاعلة في تكوين وتدوين ذلك الفقه من جانب آخر، هو المطلوب الأساسي الآن المطروح على ساحة العلماء والفقهاء والمجتهدين من أبناء هذه الأمة، وعلى مدرسة "إسلامية المعرفة" أن تساهم فيه بقسط وافر إن شاء الله.

١- المنهاجية الاجتهادية ومنظومة الرؤية العقائدية:

إن فعل "الاجتهاد" ينبني أساساً على الانطلاق من أصول الوحي تجاه تنزيله على الواقع المبتلى، إعمالاً لمبدأ "الحاكمية" ومفهوم "الربانية" في حركة حياة الأمة المسلمة، ومن ثم كانت قضية التأكيد على منظومة الرؤية العقائدية

للمنهاجية الاجتهادية المتجاوزة، قضية أساسية. إذ إن استشعار بناء العلاقات الحاكمة في تصور المسلم العقيدي، وتحويل ذلك إلى بناء من العلاقات السياسية والحركية وفق رؤية جهادية، هو الأساس الفاعل في تحريك الأمة المسلمة وتوجيهها نحو أداء وظيفتها العقائدية والحضارية، وبلاغ رسالتها إلى العالمين.. إضافة إلى أن ذلك يعطي للطرح المنهجي الإسلامي في مجال فقه السياسة الشرعية أصالته وأصوليته، وبناءه الشرعيّ السليم القائم على الوحي والفاعل بالاجتهاد.

٢- المنهاجية الاجتهادية وفقه السياسة الشرعية: نحو فقه حضاري للتنزيل والتفاعل مع الواقع المتغير في ضوء الأصول الثابتة:

إن قضية "المنهاجية الاجتهادية" في فعلها التجديدي في فقه "السياسة الشرعية"، وفي مرحلة الصحوة الإسلامية، التي نعيشها وباتجاه استئناف الحياة الإسلامية، وتجاوز الواقع العلماني الغربي نحو العالمية الإسلامية، لا بد من أن تتجه إلى محددات عدة تشكل جوهرها وتحدد آفاقها، منها:

- التوجه إلى الأصول الشرعية الموحاة، كأساس ومصدر للاجتهاد والتجديد، والتفاعل معها وفق منهاجية منضبطة دون إفراط أو تفريط، ودون تسيب أو تنطع.

- التوجه إلى ما عليه إجماع الأمة في مختلف قضاياها المصيرية، والتوجه إلى الأمة باعتبارها الفاعل الرئيسي والمستمر في بناء الحركة السياسية، والحركة الحضارية والمحدد الأساسي في أداء الوظيفة العقائدية والوظيفة الحضارية.

- تحديد مواضع الخلاف ومواطنه مع النموذج الحضاري العلماني الغربي، سواء في بنيته العقائدية والفلسفية أم السياسية والحضارية، والعمل على نقد

النموذج العلماني، وتقديم البديل دون محاولات للتصالح معه، أو الانهزام أمامه وفق "عقلية الوهن" السائدة في العالم العربي والإسلامي [١٢].

- تحديد الوظائف والتكاليف التي على آحاد الأمة القيام بها، حتى تقوم الأمة في مجملها بالوظيفة العقائدية والحضارية المنوطة بها، والتأكيد على كون الممارسة السياسية الشرعية إقامة للحق وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، فرضاً من فروض العين على كل مكلف القيام به في حدود الاستطاعة، "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"، وأن تتجه الأمة إلى المسارعة في هذا الخير بين أفرادها، إسقاطاً للإثم الواقع على الجميع، إن لم تؤد هذه الوظائف، وطلباً للجزاء الجميل منه سبحانه وتعالى.

- تحديد قواعد "الولاء والبراء" وفقه الموالاة والمعاداة في حركة الأمة السياسية والحضارية، إضافة إلى فقه التحالف السياسي، وجوانب الفقه الحركي حتى تصبح للأمة خطة واضحة في المهمات الموكلة إليها، وللأساليب والوسائل الممكنة، ومواقع الخصم والصديق، والمواقف المختلفة من السلطة القائمة، والقوى السياسية الأخرى في الواقع السياسي داخلياً وخارجياً.

- تحديد المفاهيم والمصطلحات المتداولة في الإطار الإسلامي، وتحديد المواقف من المفاهيم والمصطلحات العلمانية والغربية، إضافة إلى تحديد منهاجيات التعامل مع الأدوات المنهاجية العلمانية كافة، المتبعة في الدراسات السياسية وطريقة تجاوزها نحو منهاجيات وأطروحات واقترابات إسلامية شرعية.

---

(١٢) بخصوص مفهوم عقلية الوهن انظر : د. سيف الدين عبد الفتاح، عقلية الوهن : دراسة في أزمة الخليج : رؤية نقدية للواقع العربي في ضوء النظام العالمي الجديد (القاهرة : دار القارىء العربي، ١٤١٢/١٩٩١) ص١-٦٢.

- مواجهة التحديات المطروحة في مسألة الاجتهاد حول "الشرعية" للنظم السياسية القائمة وطريقة وأسلوب تغييرها، سواء في ضوء المدارس الفكرية الثلاث للمعارضة الإسلامية؛ (مدرسة الصبر، مدرسة التكوين والتمكن، مدرسة الخروج والثورة)، أم في ضوء الأطروحات المعاصرة حول المعارضة السياسية والتغير السياسي؛ (العصيان المدني، المجتمع المدني، المعارضة السياسية السلمية، الثورة المسلحة).
- تحديد المنهج التاريخي والتطبيقي لدراسة الحركة السياسية الإسلامية في نماذجها التراثية، أو نماذجها المعاصرة، والاستعانة في مسألة "المنهج الحركي" بدراسات السيرة النبوية، بمعنى إسقاط المنهج الحركي للسيرة النبوية على الواقع الحركي المعاصر للحركة الإسلامية.
- تحديد "المرجعية الحاكمية" ونمط "المشروعية العليا" في النموذج السياسي الإسلامي، سواء على مستوى الفقه الدستوري الشرعي، أم على مستوى البناء العقيدي والأيديولوجي، لأن تحديد جوهر نظام المفاهيم ونظام القيم هو الأساس في بناء تسلسل بناء السلطة، وعلاقات الإمامة والإمارة ثم الطاعة والمناصحة، أو المعارضة في النظام السياسي الإسلامي.

٣- إسلامية المعرفة السياسية من منظور اجتهادي: المنهاجية الاجتهادية والتناقض الإسلامي العلماني: رؤية مقارنة.

إن إدخال علم السياسة إلى حيز العلوم الشرعية في مستوى "فقه السياسة الشرعية"، يصبح بذاته أحد المعابر الاجتهادية الكبرى تجاه بناء نموذج إسلامي جديد للعلوم الاجتماعية والإنسانية، كما يشكل أحد التحديات الأساسية المفروضة على الفكر الإسلامي في العصر الراهن.

ولعل "فقه السياسة الشرعية" كأحد أبواب الفقه، لم يلق اهتماماً كبيراً من الفقهاء والعلماء المسلمين في العصور الأخيرة، اكتفاء بما تم إنجازه في فقه السياسة الشرعية أو فقه الأحكام السلطانية، وغير ذلك، دون التوجه نحو اجتهاد جديد في "الفقه السياسي"، على الرغم من كل التحديات الكبيرة، التي واجهت وتواجه الأمة الإسلامية في الحقبة العلمانية المعاصرة.

ومن خلال بناء "منهاجية اجتهادية" يمكن إعادة إحياء "فقه السياسة الشرعية"، وفق نموذج جديد يستوعب التجربة التاريخية الإسلامية، وينطلق بالأساس من الأصول الموحاة، ومن تجربة دولة الرسول ﷺ وعصر الصحابة وعصور الخلفاء الراشدين، فهذه -وحدها- هي المنهاجية الكفيلة باستعادة العالمية الإسلامية، وبتحقيق وعد الله سبحانه وتعالى في "الخلافة على منهج النبوة".

وبالتالي، تصبح "العلمانية" أهم أبواب الدراسة والبحث والنقد الإسلامي في هذه المرحلة، فإشكالية "إسلامية المعرفة" تطرح بالأساس في مقابل "علمانية المعرفة" السائدة حالياً في العالم وحتى داخل العالم الإسلامي، وهو ما يشكل تحدياً خطيراً للمواجهة الإسلامية / العلمانية في العصر الراهن، فضلاً عن أن يحاول النموذج الإسلامي تجاوز النموذج العلماني نحو قيم ومفاهيم واقترابات وأطروحات ونظريات إسلامية جديدة تختلف اختلافاً بيناً عن تلك العلمانية، وتحاول الانتشار في المحيط الحضاري الإنساني كله، وإقامة الشهادة -في هذا المجال- على العالمين.

٤- المفاهيم الشرعية والمفاهيم السياسية: دراسة تحليلية مقارنة في ضوء "المنهاجية الاجتهادية":

إن المفاهيم هي -في الأساس- انعكاس للخلفية الفكرية والاعتقادية، وللمرجعية الحاكمة في كل نظام عقائدي وفلسفي يطرح هذه المفاهيم للتعبير عن

قضاياه وتقديم أطروحاته. وكذلك يصبح تأصيل المفاهيم الشرعية الإسلامية في مقابل المفاهيم العلمانية الغربية عملاً تأسيسياً في هذا المجال، لأن ضبط المصطلح والمفهوم هو أساس الضبط الفكري والتصوري، الذي منه وعليه ينشأ "التنظير" أو بالتعبير الإسلامي يكون "الاجتهاد". ومعنى ذلك أن تكون المفاهيم الشرعية الإسلامية "بديلاً من ناحية للمفهوم الغربي، و "متجاوزاً" من ناحية أخرى لهذا المفهوم، بما يحقق استقلال الهوية الفكرية والتصورية الإسلامية عن تلك العلمانية الغربية، ومثال ذلك من المفاهيم المتقابلة ما يوضحه الجدول التالي، إضافة إلى المفاهيم التي تمثل تبشيراً بالفكر الغربي مثل: الدولة القومية والعلمانية والتحديث والحداثة والتقدم والترشيد والمنفعة (البراجماتية) والدبلوماسية - الميكيافيللية).

المفاهيم الشرعية والمفاهيم السياسية:

رؤية مقارنة في ضوء المنهاجية الاجتهادية

المفاهيم الشرعية الإسلامية	المفاهيم العلمانية الغربية
- العقيدة	-الأيديولوجية
- المرجعية	- الأيديولوجية
- الجهاد / الجهادية	-الثورة / الثورية
- الشورى	- الديموقراطية
- التكافل، (العدالة الاجتماعية)	- الاشتراكية، (فائض القيمة)
وغير ذلك من المفاهيم التي تتقابل في معطياتها حول موضوع البحث مثل:	
- الدعوة، الرسالة، الشهادة دار الإسلام، دار الحرب (الخلافة)	- الأيديولوجية السياسية، الاستقطاب الأيديولوجي، الحلف الدولي (النظام العالمي الجديد الدولة والمجتمع- الفرد والدولة
- الخلافة، الإمامة الإمامة - الولاية - الحسبة	- الدولة والمجتمع المدني
- أهل الحل والعقد	- الصفوة - النخبة
- الفقيه والسلطان	- المشاركة - التعددية، المعارضة
- الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر	

٥- المنهاجية الاجتهادية ومجالات الاجتهاد في فقه السياسة الشرعية:

إن النظر إلى دور "المنهاجية الاجتهادية" في تقنين مجالات الاجتهاد وآفاقه وتحديدها، لا بد من أن يستدعي غائية الاجتهاد وأهدافه، ذلك أن المنهاجية الاجتهادية تعني توفير الأدوات الفكرية التحليلية، والمنهجية الشرعية التي يمكن من خلالها دراسة الموضوع دراسة إسلامية، والخروج بأحكام واجتهادات قادرة على تجاوز الإشكالية وحلها من منظور شرعي. وعليه، فإن مجالات الاجتهاد ستتجه وفق هذا السياق إلى عدد من الإشكاليات، ومنها الإشكالية النظرية، وإشكالية المنهج، وإشكالية المفاهيم، وإشكالية القيم، وإشكالية الدور والمسؤولية، وإشكالية التوظيف السياسي لمنهاجية الاجتهاد:

الإشكالية النظرية: وهي إشكالية بناء نموذج اجتهادي ومنهاجية اجتهادية لفقه التنظير السياسي، وتحديد آفاقه وضوابطه، ومواجهة تحدياته المتمثلة حالياً في أزمة النظرية السياسية وأزمة التنظير السياسي، وكيفية أن توجد المنهاجية الاجتهادية الإسلامية إطاراً للربط بين "الواقع الإمبريقي" في سياق بناء "نظرية سياسية إسلامية" تجمع بين الشق التنظيري القيمي والشق التغييري الواقعي.

إشكالية المنهج: وهي الإشكالية التي تتعلق بتجاوز الإطارات المادية والإمبريقية العلمانية لمناهج العلوم السياسية (النظامية - الطبقية - الأمبريقية - السلوكية - البنيوية - صنع القرار- المنهج الاتصالي - المناهج الكمية)، نحو بناء مفاهيم إسلامية/قائمة على الاستدلال من ناحية، والتجريب من ناحية أخرى، إضافة إلى التأصيل الإسلامي لجوهر عملية التحليل الثقافي والحضاري في مجال الدراسات السياسية، لسد العجز أو النقص الذي تعاني منه المناهج السياسية والاقتصادية في تحليل للظواهر المجتمعية، وهو ما أبرز أهمية منهج التحليل

الثقافي، [١٣]. وترتبط بإشكالية المنهج، إشكالية إطار الدراسة وزاوية التحليل في بحث إشكاليات الواقع السياسي؛ إذ إنها تعني تأسيس "منهاج النظر" في عدد من، فروع العلوم السياسية بشكل مختلف عن السائد؛ يكون أقرب إلى الرؤية الإسلامية، وتأسيس مناهج للبحث في موضوعات وقضايا في المعرفة السياسية من منظور إسلامي[١٤]، بمعنى:«إعادة تأسيس منهاج النظر في: الفكر السياسي، والنظرية السياسية، والنظم السياسية وفق رؤية نقدية إسلامية اجتهادية ومتجاوزة[١٥] وكذلك إعادة تأسيس منهاج البحث في: التنشئة السياسية، والثقافة

---

(١٣) انظر على سبيل المثال، السيد ياسين، "الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمي : تحليل ثقافي" مقدمة تحليلية للتقرير الاستراتيجي العربي عام ١٩٩١/ (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢) ص١٣، والمراجع التي أشار إليها صفحات ٢٥-٢٦ بخصوص منهج التحليل الثقافي في التصور الغربي.

(١٤) انظر على سبيل المثال، د. سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر : رؤية إسلامية، القاهرة (مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٩) ص١٢-٣٤.

- نصر عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة : دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة : دار القارىء العربي، ١٩٩٣) ص٤٧-١١٢.
- حامد عبد الماجد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية : دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص١١-٧٢ إذ تتناول المقدمة (في المنهج) أهم الفروق بين النموذج المعرفي الموحى والانموذج المعرفي الوضعي وبالتالي تمايز الظاهرة السياسية في الرؤية الإسلامية.

(١٥) انظر على سبيل المثال : طارق البشري، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي (مالطا : مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١) ص٥٤-٧٣.

- هبة رؤوف عزت، "حول منهج النظر في التعدد والشورى" دراسة قدمت لندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي التي عقدت بالتعاون بين وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الصندوق الوقفي للكتاب والمشاريع الثقافية/ دولة الكويت والمعهد العالمي للفكر الإسلامي(فيرجينيا ، مقر المعهد،١٢-١٦ جمادى الآخرة١٤١٤ ، ٢٦-٣٠ نوفمبر ١٩٩٣) ص٦-١٥.

السياسية، و الحراك السياسي، أو (الاجتماع السياسي والسلوك السياسي من منظور منهجي إسلامي اجتهادي ومتجاوز [١٦].

إشكالية المفاهيم: وهو ما راج سابقاً عن تأصيل المفاهيم الشرعية الإسلامية تأصيلاً معاصراً ودراسة المفاهيم السياسية العلمانية الغربية دراسة معاصرة، إضافة إلى معالجة عدد من المفاهيم معالجة إسلامية، وتقديم مصطلحات ومفاهيم سياسية إسلامية جديدة قائمة على الاجتهاد في دراسة وتوصيف ثم تحليل وتغيير الواقع المعاصر للأمة الإسلامية وللعالم كله[١٧].

إشكالية القيم: وهي المرتبطة أصلاً بالمرجعيات الكلية الحاكمة لكلا النموذجين الإسلامي والعلماني، فاختلاف المرجعية يعني اختلاف الغاية واختلاف الوسيلة كذلك، وهو يعني اختلاف الأهداف واختلاف القيم التي يسعى كل نظام مفاهيمي وعقائدي إلى تبنيها وترسيخها[١٨]، فهي في النموذج الإسلامي: التوحيد

---

(١٦) انظر على سبيل المثال : المستشار طارق البشري، مشكلتان وقراءة فيهما، تقديم وقراءة د. طه جابر العلواني (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩١٣/١٩٩٢) والمشكلة الأولى هي مشكلة نظم الحكم (ص١٥-٢٥)، والثانية هي كارثة الخليج (ص٢٦-٣٦) والقراءة في المشكلتان (ص٣٧-٧٣).

(١٧) انظر على سبيل المثال : سيف الدين عبد الفتاح، "التجديد السياسي والخبرة الإسلامية : نظرة في الواقع العربي المعاصر"، رسالة دكتوراة في العلوم السياسية، القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٧) الباب الأول الذي خصصه لكيفية بناء المفاهيم الإسلامية السياسية كضرورة منهاجية ص١-٢٢٠.

(١٨) انظر على سبيل المثال : نصر عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، مرجع سابق فقد ميز في الفصل الثاني من دراسته بين المسلمات والمفاهيم والغايات لكل من الاستخلاف والتنمية السياسية (ص١٩١-٣٠٥) أما في الفصل الثالث فميز بين الوسائل الثقافية والمؤسسة أو التنظيمية والاقتصادية لكل من نظريات التنمية السياسية ومفهوم الاستخلاف (ص٣٠٦-٤١٠).

والاستخلاف والعدالة والمساواة والحرية والتكليف والمراقبة والنصح والإرشاد والوفاء بالعهود..الخ.

أما في النموذج الغربي فهي: المادية والنفعية والوضعية ومذهب المنفعة والمصلحة الوطنية والمجال الحيوي والاعتداء والاستعمار والاحتلال والقوة والعنف والردع النووي والتهديد بالفناء...الخ.

إشكالية الدور والمسؤولية: وهي الإشكالية التي تطرح على الفقيه والعالم المسلم المجتهد في دوره في المجتمع ومسؤوليته أمامه، ودوره ومسؤوليته تجاه السلطة الحاكمة، وكيف يمكن للفقيه العالم أن يساهم في تحريك الأمة تجاه أداء رسالتها العقائدية والحضارية وفي هذا السياق لا بد من التأكيد على أن "وظيفة العالم" في الرؤية الإسلامية، هي مشاركة الأمة في مساندة أو معارضتها السلطة لإقامة الحاكمية، أي : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اجتهاداً بالفكر والنظر في شؤون الأمة وواقعها ومستقبلها، لتحقيق الإقلاع الحضاري والتجاوز الحضاري الذي هو مناط الوظيفة العقائدية والحضارية للأمة المسلمة.

إشكالية التوظيف السياسي للمنهاجية الإجتهادية: توظيف المصلحة، ومدخل الذرائع[١٩]. وهنا نشير إلى أهم مداخل التجديد السياسي على

---

(١٩) انظر على سبيل المثال : د. علي شريعتي، المفكر ومسؤوليته تجاه المجتمع، د. إسماعيل الفاروقي، "حساب مع الجامعيين"، مجلة المسلم المعاصر : العدد ٣١، ١٤٠٢/٧/٢ ص٤٧/ ٥٨، د. محسن عبد الحميد، أزمة المثقفين تجاه الإسلام في العصر الحديث، (القاهرة : دار الصحوة، ١٩٨٤/١٤٠٥) وتناول أسباب الأزمة في الباب الأول (٨-٤٨) ومظاهرها في الباب الثاني (٤٩ - ١٠٢) وعلاجها في الباب الثالث (ص١٠٣-١٦٧)، د. محمد صبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي : الأكاديميون العرب والسلطة (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراة رقم ١٨، ١٩٩٢) ص٣١-٢١٤.

سبيل المثال، ومنها مدخل المصلحة الشرعية، وأهميته في دراسة القضايا السياسية من ناحية، ومدخل الذرائع وأهميته في دراسة الأسس النظامية والمؤسسية من ناحية أخرى.

ثانياً: المنهاجية الاجتهادية وقضايا الاجتهاد الفقهي: رؤية أولية:

يمكن في هذا الصدد التمييز بين قضايا الاجتهاد الفقهي في إطار المنهاجية الاجتهادية على مستويين: الأول واقعي والثاني نظري. يشمل الأول قضايا مناهج التغيير السياسي[٢٠]، ويشمل الثاني إشكاليات التنظير الإسلامي المعاصر. وتجدر ملاحظة العلاقة التشابكية بين المستويين، إذ إن الأول يقود إلى الثاني، والثاني ضروري للأول، انطلاقاً من العلاقة بين مناهج الاستقراء والاستنباط، أو العلاقة بين الواقع والمثال أو النظرية والتطبيق.

---

(٢٠) انظر : سيف الدين عبد الفتاح، "التجديد السياسي والخبرة الإسلامية : نظرة في الواقع العربي المعاصر"، رسالة دكتوراة، مرجع سابق ص٢٧٣-٢٤٤.

بخصوص الاطار العام لهذه القضايا انظر على سبيل المثال كلاً من :

- منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات : ثورات، حركات، كتابات (الكويت : دار القلم، ١٤٠٦/١٩٨٦) ص٨٣-١٣٨.
- د. يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة ط٢ (القاهرة : مكتبة وهبة، ١٤١١/١٩٩١) ص١١٩،١٨٨.
- د. عبد الخبير محمود عطا، "الرؤية السياسية للقيادات الإسلامية في الوسط الطلابي : جامعة أسيوط كحالة للدراسة"، دراسة أمبريقية قدمت للمؤتمر السابع للبحوث السياسية : الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير"، ونظمه مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/جامعة القاهرة : ٤-٧ ديسمبر ١٩٩٣، ص١٤ وما بعدها.
- إبراهيم البيومي غانم، الغرب في رؤية الحركة الإسلامية المصرية (القاهرة / أمة برس للإعلام والنشر، ١٩٩٤).

المستوى الأول: المنهاجية الاجتهادية ومواضع الاجتهاد الفقهي في مناهج التغيير:

عند محاولة تحديد مواضع الاجتهاد الفقهي في مناهج التغيير السياسي، بداية من رصد الواقع السياسي وكشفه، وصولاً إلى تحريكه وتغييره نحو الوجهة الإسلامية، لا بد من بيان كون الاجتهاد والمنهاجية الاجتهادية في هذا الصدد، لا تعنى فقط بالإحياء والتجديد فيما هو كائن من اجتهاد إسلامي في فقه السياسة الشرعية، بل كذلك، التوجه نحو موضوعات وتبويبات وتصنيفات جديدة للفقه السياسي، والعلم السياسي توازي منظور العلوم الاجتماعية المعاصرة وتؤصلها من منظور إسلامي اجتهادي يقوم بالأساس على أطروحة "إسلامية المعرفة"[٢١].

ومن هذا المنطلق يتم التوجه في تأصيل هذه المنهاجية نحو تأصيل جديد لأصول فقه السياسة الشرعية، تأصيلاً معاصراً مراعياً الأصول والثوابت من جهة، ولفقه المقاصد من جهة أخرى، إعمالاً للاجتهاد في تغيير الواقع المعيش نحو واقع جديد إسلامي، يفضي إلى العالمية الإسلامية ونشر الرسالة والشهادة على العالمين. وهنا يمكن التمييز بين حقول ثلاثة كمواضع للاجتهاد: حقل النظرية السياسية، وحقل النظم السياسية، وحقل السياسة الخارجية والعلاقات الدولية، كحقول أساسية في علم السياسة:

---

[٢١] انظر على سبيل المثال: "ندوة "منهاج التغيير في الفكر الإسلامي" التي عقدت بالتعاون بين وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وناقشت قضايا عدة مهمة، منها طغيان بعض الأعراف، والتقاليد على النص الشرعي، وإشكالية الاختلاف في فهم النص نفسه، وآلية إخراجه من عالم النظرية إلى عالم الواقع والشهادة، وقضية المرأة في واقع العالم الإسلامي المعاصر.

ففي **حقل النظرية السياسية**، يلزم تأصيل المنهاجية في فقه التنظير السياسي، وبالتالي التوجه نحو الإحياء والتجديد الاجتهادي في مواضع ثلاث من حقل النظرية السياسية وهي: المفاهيم، والعلاقات الأبنية، والمناهج التفسيرية. ويتم ذلك بالتأصيل التراثي من جهة والدراسة المقارنة المعاصرة من جهة أخرى، وردم الفجوة بين الاثنين عن طريق اجتهاد إسلامي معاصر يؤصل أصولا جديدة، وينتج تراثاً جديداً خاصاً به بديلاً عن التراث العلماني الغربي في العلوم السياسية ومتجاوزاً له. وثمة مواضع ثلاثة للاجتهاد الفقهي هي:

- المفاهيم: ويعني ذلك بناء المفاهيم الأساسية في النظرية السياسية من منظور إسلامي، والتوجه بالأساس نحو مفاهيم "السلطة" و "القوة" و "الدولة" وإدخالها في منظومة الإقلاع والتجاوز الحضاري، بنقد المفاهيم الغربية في هذا السياق وإحياء المفاهيم الإسلامية وتجديدها. وفق اجتهاد إسلامي معاصر[٢٢].
- العلاقات والأبنية: وخاصة تلك التي تعني إيجاد الروابط والعلاقات بين نماذج ومناهج تحليل الظاهرة السياسية، وتقنينها منهاجياً من منظور إسلامي اجتهادي، وهو ما يعني التأكيد على تكاملية السياق المنهجي الإسلامي وتوجيهه نحو إيجاد التلازم والترابط والتراتب ما بين: المنظور المعرفي الإسلامي المتجاوز (الإبستمولوجيا) والمنظور العقيدي التوحيدي (الأيديولوجيا)، وتكاملهما في مجالات ومناهج التنظير السياسي الإسلامي، ربطا للعلاقة بين "الفكر" و "الحركة"، و"التنظير" و "الممارسة"، وتحقيقاً لتشكيل "الوعي" من خلال النموذج المعرفي الموحى، وتنظيم "الحركة" من

---

[٢٢] انظر : حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية : دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ١٢١-١٤٤، ص٤٩٨-٥١٠.

خلال العقيدة التوحيدية، وبالتالي توجيه كليهما نحو تحقيق وإنجاز الوظيفة العقائدية والوظيفة الحضارية للأمة المسلمة(٢٣).

- المناهج التفسيرية: وهي تلك المفاهيم التي تحمل الصورة العامة للرؤية المعرفية والعقيدية الإسلامية، وتعمل على تفسير الوجود الإنساني، والواقع المعيش وفلسفة التاريخ البشري، ودورات الانقلاب والتغيير فيه واتجاهاته. والمناهج التفسيرية هي التي تحقق ذلك الرابط ما بين الأفكار والرؤى والتصورات والعقائد من جهة، وبين الواقع والأحداث والمشاهدات المتعينة في التاريخ من جهة أخرى؛ لأنها تمثل الانتقال من "عالم الأفكار" إلى "عالم الأحداث"، مروراً بعالمي "الأشخاص" و"الأشياء". ويطرح التصور الإسلامي - معرفياً وعقيدياً- حول هذه العوالم الأربع، وبمقارنته بالتصور العلماني الوضعي الغربي، مهمة كشف ذلك الأخير وتحليله وتفكيكه ثم نقده وتجاوزه، فتكون المنهاجية الاجتهادية التفسيرية قد قامت بدورها الأساسي في تشكيل الرؤية الاجتهادية للنظرية السياسية الإسلامية المعاصرة. وتنبع أهمية دراسة الأفكار من خلال سياقاتها التاريخية، من كونها الأساس في الخروج إلى أطروحة إسلامية في "علم اجتماع المعرفة" وقادرة على كشف التحيزات في الطرح الفكري العلماني الوضعي الغربي ونقدها وتجاوزها(٢٤)، وتأسيس منهاجية

---

(٢٣) المرجع السابق، ص٢١١-٣٠٥.

(٢٤) انظر على سبيل المثال، د. سيف الدين عبد الفتاح، "مقدمات أساسية حول التحيز في التحليل السياسي : منظور معرفي تطبيقي"، ضمن ندوة : إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونقابة المهندسين، فبراير ١٩٩٢).

- د. محمد طه بدوي: "بحث في النظام السياسي رداً على المستشرق الإنجليزي "أرنون" في : مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الجزء الثاني (الرياض : مكتب التربية العربي لدول الخليج، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٤٠٥/١٩٨٥) ص١٠٣-١٣٤.

إسلامية اجتهادية في "تفسير التاريخ" و "فلسفة التاريخ"؛ فتتشكل الرؤية التاريخية الإسلامية الجديدة التي تعني تجاوز المرحلة التاريخية والحضارية الغربية، وتجاوز أطروحة "نهاية التاريخ" التي تبشر بالنموذج العلماني المادي، والوضعي الغربي نحو أطروحة جديدة تعني "بداية التاريخ" "إسلامياً واستعادة استئناف" المسيرة الإسلامية للتاريخ "في الطريق إلى" العالمية الإسلامية الثانية" و "الخلافة على منهاج النبوة"[٢٥].

وفي حقل **النظم السياسية المقارنة**، في سياق بناء المنهاجية الاجتهادية، التي تقضي إلى بناء نماذج العلوم السياسية الشرعية، لا بد من النظر إلى حقل النظم السياسية المقارنة، بوصفه حقلاً دراسياً تنظيرياً في السياق الإسلامي، لكون النظام السياسي الإسلامي مختلفاً عن سائر النظم السياسية العلمانية الوضعية من ناحية، ولكون الرؤية الإسلامية للحراك السياسي والتفاعل السياسي داخل المجتمع المسلم، تختلف بالأساس عن الرؤى العلمانية الوضعية في ذلك السياق، فالنظام السياسي الإسلامي يقوم على مبدأ "الأمة" وترابطها وتكاملها وتوحدها في سياق العقيدة والشريعة، وعلى مبادىء "الإمامة" و "الولاية" بما يحقق مصلحة جميع الأمة، ويؤدى إلى أدائها رسالتها وحملها لدعوتها كوظيفة عقيدية وحضارية، وكون "المنهاجية" و "المرجعية" أهم أليات "الشورى" في النموذج الإسلامي لتقويم الحكام، وكون "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" هو المنطلق الإسلامي نحو

---

(٢٥) انظر : د. عبد الخبير محمود عطا، "مستقبل الحركة الإسلامية المعاصرة في ضوء فقه التحالفات السياسية : الأصولية الإسلامية وفقه المستقبل : النموذج المصري كحالة للدراسة" في : د. عبد الخبير عطا، الدور المصري في المشروع الكوني : المشروع العربي / الإسلامي في مواجهة المشروع الصهيوني / الصليبي : بين امكانيات الفعالية ومحاولات الالغاء (القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٩٠) ص١١٢-٣١٢، وانظر المراجع التي أشار إليها ص ٢٧٧-٣١٢.

التعددية والمشاركة والفعل الجماعي، لإقامة الحق وإزهاق الباطل. على أن خير الجهاد هو كلمة حق عند سلطان جائر. ومن هذه المنطلقات يكون "الجهاد" أحد السمات الأساسية لرسالة الأمة المسلمة ودعوتها، ثم شهادتها على العالمين" لإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام".

ويتناقض هذا التصور مع التصور الغربي حول النظام السياسي، ومبادىء قيامه سواء على مستوى المرجعية والمشروعية والحاكمية، (التي هي وضعية ومادية ونفعية في النموذج الغربي ضد تلك الإلهية التوحيدية الربانية في النموذج الإسلامي)، أو في حراك هذا النظام السياسي (الذي تنظر إليه الأيديولوجيات الوضعية العلمانية الغربية إما على أنه صراع بين الأفراد وجماعات المصالح، كما في الفكر الليبرالي أو أنه صراع الطبقات والشرائح الاجتماعية كما في الفكر الاشتراكي والماركسي)، إضافة إلى "الإنسان" و "السلوك الإنساني" و "الدوافع الإنسانية" (فيما يرى النموذج التوحيدي الإنسان مكرماً من الله، ومكلفاً بالرسالة ومستخلفاً في هذه الأرض، تراه الأيديولوجية المادية والوضعية مجرد حيوان ناطق، أو حيوان مفكر يتحرك وفق شهواته وغرائزه، وتغريه السلطة ويؤسس حياته على إرادة القوة، وتدعوه إلى التحرك تجاه القيم النفعية والمادية والوضعية، لإشباع الجانب المادي الحيواني منه فقط).

وبناء على ذلك، فإن مجال حركة المنهاجية الاجتهادية في حقل النظم السياسية المقارنة، سيتوجه بالأساس إلى بناء منهاجيات واقتراحات لدراسة النظم السياسية المادية والوضعية العلمانية ونقدها، وتجاوز الاقتراحات السلوكية والاقتراحات النظامية نحو اقتراب إسلامي جديدي توفر في "علوم اجتماع الأمة" من

جانب "وفق السياسة الشرعية" من جانب آخر، ليؤسس رؤية إسلامية في "فقه التنظيم السياسي" و "فقه التغيير السياسي" الذي يعني جعل الوظيفة العقائدية والحضارية للأمة، هي المؤسسة والمحركة والضابطة لنظامها السياسي، ويجعل من تنزيل الشريعة الغراء على الواقع السياسي غاية هذا النظام السياسي وتلك الحركة السياسية أخذاً في الاعتبار المصدر الشرعي لذلك من فقه "المنهج الحركي للسيرة النبوية" وتنزيله على الواقع السياسي الإسلامي المعاصر أهم جوانب خبرته التاريخية المعتبرة[٢٦]، ومن نظم الدولة الإسلامية الأولى في إطاراتها القيمية والفلسفية، ثم نظم الدولة الراشدة ببنائه الملهم لكل اجتهاد إسلامي جديد في حقل النظم السياسية[٢٧].

وفيما يتعلق بالأبنية السياسية وتجليات الاجتهاد الإسلامي في تحليلها ودراستها والتجديد فيها، لا بد من الاهتمام بالجانب الحركي الديناميكي والعلاقي فيما بين هذه الأبنية وبعضها بعضاً[٢٨]، إذ ينظر إلى النظم السياسية في هذا السياق من خلال منظورين: أحدهما داخلي: خاص ببنية النظام السياسي ذاته، وتفاعلاته مع البنية الداخلية، والثاني خارجي: خاص بحركة النظام السياسي في محيطه الخارجي، ونماذج المدخلات والمخرجات المتفاعل من خلالها مع البيئة الخارجية.

---

(٢٦) انظر : منير الغضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية، ٣ أجزاء، ط٢ (الأردن : الزرقا، مكتبة المنار، ١٤٠٥ / ١٩٨٥.

(٢٧) انظر على سبيل المثال : لؤي صافي، "الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي" مجلة المستقبل العربي : العدد ١٧٨، ١٢/١٩٩٣، ص٨٣-١٠٥.

(٢٨) سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص٣١٤-٣٤٤، وانظر أيضاً : ناهد عرنوس "المؤسسة في التصور الإسلامي" رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

وبالمعيار نفسه يمكن إلحاق فرعي أو مقرري "الاجتماع السياسي" و "السلوك السياسي" بهذا السياق التحليلي للنظم السياسية، في كشف البعد العلائقي بين كل من: (الأمة.. و..السلطة) و (المجتمع.. و..الدولة) من جانب، والجانب العلائقي الآخر بين: النخبة الصفوة.. والأمة/ المجتمع)، لأن ذلك سيثير بالتأكيد إشكالية مهمة وحيوية - من القضايا المهمة في مصير الأمة الإسلامية - هي إشكالية "الفقيه" و"السلطان" أو"المثقف" و"السلطة".. ودراسة علاقات النخبة والصفوة بين النظام الحاكم/ السلطان من جانب والمجتمع/ الأمة/ الجماهير من جانب آخر[29].

وفي السياق نفسه، فإن تأصيل الرؤية الشرعية للنظام السياسي الإسلامي، تصبح قضية ذات أهمية خاصة، فهو يؤصل التصور الإسلامي لفلسفة "الحكم" ومفهوم "السلطة" ويعمل على تقنين الحقوق والواجبات، والأدوار والالتزامات والمسؤوليات بين الحاكم والمحكوم، وبين السلطة والأمة، وبين الدولة والمجتمع.

وتفضي هذه المنهاجية الاجتهادية إلى تأصيل النموذج الإسلامي في رؤيته للأبنية السياسية بين السلطة والمعارضة، أو بين الدولة والمجتمع، وتقنين "فقه الحركة الإسلامية" في حالة الاستضعاف المعاصرة، وفي حالة السعي نحو إيجاد

---

(29) انظر د. ماجدة صالح، الدور السياسي للأزهر ١٩٥٢-١٩٨١، (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢) ص١٠٨-١٢١، ص٢٣٤-٢٥٠، ص٣٨٤-٤٠٤ لمعرفة تصور السلطة السياسية في مصر لدور الدين في المجتمع، ولمعرفة نماذج من المواقف السياسية للأزهر تجاه سياسات السلطة، ولمعرفة تطور موقف الأزهر تجاه الصراع العربي الإسرائيلي على التوالي.

- وانظر أيضاً، مجدي أحمد حسين، أزمة الخليج بين أحكام القرآن وفتاوى السلطان (القاهرة : دار الشرق الأوسط، ١٩٩٠) ص٣١-٦١.
- وأيضاً : وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان.

الدولة الإسلامية واستعادتها منذ إسقاط الخلافة، ذلك الفقه الذي يرجع البدائل والوسائل التي على الحركة الإسلامية السعي من خلالها إلى التأثير في النظم السياسية المعاصرة، وإلى تغيير التصور تمهيداً إلى تغيير الواقع في المرحلة الحضارية المفصلية الراهنة[٣٠].

وفي حقل العلاقات الدولية:

يرتبط حقل العلاقات الدولية في النموذج الإسلامي بتأسيس فقه التعامل الإسلامي مع الآخر/الخارج؛ إذ إنه مناط أداء الوظيفة العقائدية والحضارية للدولة الإسلامية من جهة، ومناط تقنين الرسالة الإسلامية والجهاد الإسلامي لبيان الرسالة إلى العالمين من جهة أخرى. ذلك أننا يجب أن نلاحظ أن "فقه السلم والحرب" في النموذج الإسلامي كان سابقاً بشكل معجز، لكثير من مقررات القانون الدولي المعاصر. كما أن الرؤية الإسلامية لفقه العلاقات الدولية لا بد من أن تحمل خبرة الواقع التاريخي الراهن للأمة الإسلامية، التي عانت فيه الأمة الويلات والابتلاءات بداية، منذ مرحلة الاستعمار لديار المسلمين حتى سقوط الخلافة الإسلامية، وصولاً إلى مذابح المسلمين التي نشهدها الآن في البوسنة والهرسك.

لا بد من ربط ذلك بالمفاهيم التي يقررها الوحي، حول علاقات الأمة المسلمة بغيرها من الأمم، وبفقه "الولاء والبراء" في ظل تلك الهجمة الصليبية الصهيونية الشرسة على قلب الأمة المسلمة، وحالة الضعف الشديد الذي صارت إليها الأمة؛ إذ تداعت عليها الأمم لا من قلة، ولكن بسبب حب الدنيا وكراهية الموت، كما

---

[٣٠] انظر على سبيل المثال : منير محمد الغضبان، التحالف السياسي في الإسلام، ط٢ (القاهرة : دار السلام، ١٩٨٨) ص٧٠-١٠٠.

- د. عبد الخبير محمود عطا، مستقبل الحركة الإسلامية في ضوء التحالفات السياسية، مرجع سابق، ص١١٢-٢٥٠.

جاء في الحديث الشريف.

وتواصل ذلك مع مرحلة التغريب والسقوط الحضاري للأمة أمام الغزو الفكري والثقافي؛ "لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى إذا دخلوا جحر ضب لدخلتموه"؛ تلك المرحلة التي تعني السقوط الطوعي للأمة، خاصة في نخبها المثقفة ونخبها الحاكمة أمام التغريب والغزو الفكري الغربي، واستدعائه ليكون بديلاً عن الإسلام حتى صار الإسلام غريباً في أرضه، وصار المسلمون غرباء كذلك: "بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء". تلك الغربة التي تعني أن تنفر كتيبة مخلصة من أبناء هذه الأمة للدفاع عن الدين والحق، وقول الحق في مواجهة كل سلطان جائر، ثم الانطلاق من ذلك إلى مرحلة جديدة، هي مرحلة "المواجهة" ثم مرحلة "الصحوة" التي نعيشها حالياً، التي صار على علماء الأمة وفقهائها ومثقفيها الإسهام الباني فيها، نحو الوصول إلى مرحلة "التجاوز" ومرحلة "البديل الحضاري الإسلامي" و "الفتح الحضاري"، وصولاً إلى "العالمية الإسلامية الثانية"، وتحقيق الوعد الإلهي بالوصول إلى "الخلافة على منهاج النبوة".

ومن نافلة القول أن ذلك يعني إعمال "المنهاجية الاجتهادية" في كافة حقول الدراسة الشرعية المختصة بفقه السلم والحرب، أو فقه العلاقات الدولية: متضمناً ذلك:

(١) فقه السيادة	(٢) فقه الولاء والبراء
(٣) فقه العهود والمواثيق	(٤) فقه الأحلاف
(٤) فقه الجهاد	(٦) فقه الرباط
(٧) فقه دار السلم ودار الحرب	(٨) فقه الإجارة
(٩) فقه الأقليات المسلمة	(١٠) فقه النصرة

وذلك مما يؤسس بالتالي رؤية شرعية إسلامية اجتهادية معاصرة في علم

السياسية الخارجية، والقانون الدولي، والمنظمات الدولية، ويحقق الانتقال إلى "فقه حضاري" للعلاقات الدولية الإسلامية، وإيجاد تأصيل حضاري معاصر لمفاهيم علاقات الدولة المسلمة؛ إذ إن بناء هذه المفاهيم العقيدي والحضاري الذي يقوم على تفعيل المفاهيم السياسية الإسلامية في المحيط الحضاري الإنساني، وفي الواقع الدولي المعاصر (مفاهيم: الخلافة والدعوة والرسالة والشهادة والأمة والجهاد والفتح الإسلامي)، ومنه ننتقل من التنظير إلى الواقع، ومن الاجتهاد إلى التجاوز، وإلى نظام سياسي إسلامي دولي بديل عن النظام العلماني الغربي، وإلى فعل إسلامي مبادر في محيط العلاقات الدولية المعاصرة، وصولاً إلى "العالمية الإسلامية الثانية"[٣١].

المستوى الثاني: المنهاجية الاجتهادية وإشكاليات التنظير الإسلامي المعاصر: قراءة في محددات التحدي وإمكانيات التجاوز:

عند النظر إلى عملية "التنظير" بوصفها اجتهاداً معرفياً له أسسه المعرفية والعقدية، وله انعكاساته وآثاره الثقافية والحضارية، يمكننا استشعار ما تقوم به المنهاجية الاجتهادية من دور مهم ومؤثر في عملية إحياء فقه التنظير الإسلامي،

---

(٣١) انظر على سبيل المثال : د. عبد الحميد أبو سليمان، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية : اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، نقلة إلى العربية وعلق عليه وراجعه د. ناصر أحمد المرشد (الرياض : المترجم، ١٤١٣) ص٢٥-٥٢ مقدمة الدكتور إسماعيل الفاروقي، ص٢٢٧-٢٦٧.

- محمد محمد أحمد كرار، النظام العالمي الجديد : محاولة لإحداث انقلاب منهجي، (الخرطوم : المؤلف، ١٩٩٢) ص١-٩٨.
- وانظر رؤية أخرى في : رودلف بيترز، الإسلام والإستعمار : عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث (القاهرة : دار شهدي للنشر بالتعاون مع المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربي، ١٩٨٥) ص١٣٣-١٨٧.

كفعل تجديدي مهم في سياق مواجهة التحدي العلماني الوضعي الغربي، الذي ترفضه النظريات الفكرية والأيديولوجية الغربية. وفي محاولة تجاوز هذا النظام الفكري العلماني نحو منظور اجتهادي إسلامي، يصبح إدراك الحاجة إلى تأصيل نظرية إسلامية تكون معرفية/ فلسفية في مستواها الأول، وعقائدية/ أصولية في مستواها الثاني، وحركية واقعية في مستواها الثالث، وإدراك أن هذه الحاجة تصب من جميع المواقع البحثية المختلفة في مصب واحد، هو حث الاجتهاد الحضاري الإسلامي على تأسيس فقه "السياسة الشرعية" تأسيساً متكاملاً في أنساقه النظرية والمنهجية، يضمن تحقيق التجاوز الفكري والتجاوز الحضاري حتى تصبح الظاهرة الإسلامية هي السائدة عقيدياً وحركياً "ما بعد العلمانية" و"ما بعد المادية والوضعية"، فتؤسس النموذج الحضاري الإسلامي الذي يكون مرحلة حضارية "ما بعد الحضارة الغربية"، هذه "الما بعدية" هي أصل أصول التجاوز، بمعنى أنها تمثل نقلة بعيدة، وتجاوزاً وانقطاعاً عن العلمانية السائدة؛ على الرغم من ضغطها وأضرارها على مناوأة الإسلام مكانه الاعتقادي الطبيعي في الفطرة البشرية، عندها تكون "العالمية الإسلامية" هي نموذج التحرير الإنساني، ونموذج الفتح والتجاوز الحضاري، تكون "العالمية الإسلامية" هي السائدة -إن شاء الله- في مرحلة "ما بعد الهيمنة الاستعمارية الغربية" و "ما بعد الدورة الحضارية العلمانية الغربية"، التي وصلت إلى نهايتها وأعلنت إفلاسها. إن هذا "التجاوز التنظيري" يستند بالأساس إلى كشف الأصول الحاكمة في النموذج الإسلامي، وإلى تحديد المرجعيات التوحيدية المتعينة للنظرية الإسلامية، تمهيداً لصياغة المذهبية الإسلامية للتغيير الحضاري. وهناك أطروحات تتجه إلى هذا المستوى من التنظير، ومن تحديد "الهوية التنظيرية الإسلامية" التي من خلالها يعطي الفكر الإسلامي

اجتهاده وطرحه للفكر العالمي[٣٢]، وذلك في سياق المتتالية الاجتهادية التالية:



وهنا تجدر ملاحظة العلاقة التشابكية بين المستويين الواقعي والنظري؛ لما لها من أهمية في منظور التكامل المنهجي في التصور الإسلامي، وبخاصة عند النظر إلى **الجانب التطبيقي للمنهاجية الاجتهادية**، في تأسيس معالم النظرية الإسلامية السياسية.

فعند الشروع في تأسيس منهجي اجتهادي للنظرية الإسلامية السياسية، لا بد من النظر إلى الجانب المرجعي المؤسسي، لكل من نظام القيم ونظام المفاهيم في المذهبية الإسلامية أو النموذج الإسلامي. ذلك أن "العقيدة الصحيحة" تعتبر المستوى الأول لتأسيس التصور السياسي الإسلامي الصحيح. ثم تصحيح مسيرة الحركة السياسية الإسلامية، إضافة إلى أن مصادر العقيدة الموحاة؛ (الكتاب والسنة) هي ذاتها مصادر الاجتهاد التنظيري في حقل العلوم السياسية، وغيرها من حقول العلوم الاجتهادية، مما يعطي هذا الاجتهاد صفة المصداقية والشرعية "الأصولية"، ويعطيه الجانب الأساسي والعنصر المهم من عناصر الثبات والانضباط.

ثم تأتي بعد ذلك المرحلة التالية لمرحلة التأصيل؛ (تأصيل المفاهيم وتأصيل

---

(٣٢) انظر على سبيل المثال كل من (أ) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، (ب) روجيه جارودي: الإسلام دين المستقبل، (جـ) مراد هوفمان: الإسلام كبديل، (و) علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب.

القيم)، وهي مرحلة الحركة أو الممارسة (تداول المفاهيم وممارسة القيم)، وهي التي يعطيها "الاجتهاد" من خلال الرؤية المقاصدية، وثقة الواقع دفعة قوية في اتجاه التحرك لتنزيل الشريعة على الواقع، أي أنه يعطي بالأساس الجانب المتغير والمتجرد من الأطروحة الإسلامية.

من خلال الإطار التركيبي بين الجانب الفكري (التنظيري) والجانب الحركي (الممارسة)، يتم تشكيل النظرية السياسية الإسلامية وتحريكها، بحيث يؤدي التنظير إلى مصداقه التطبيقي في الواقع، ويعطي الواقع التطبيقي للجانب التنظيري إفادات حول خبرة هذا التطبيق، مما يعيد تشكيل الجانب التنظيري مرة أخرى.

وبالمثل في هذا السياق فإن الجانب المفاهيمي في تفاعله مع الجانب القيمي يعطيان سوياً رؤية متكاملة للتصور والممارسة الإسلامية - في ثوابت هذا التصور من جانب، ومتغيرات تلك الممارسة من جانب آخر- مع التأكيد على المفاهيم المعرفية والعقائدية والحضارية للنموذج الإسلامي، وتفاعلها مع القيم الإسلامية المناظرة؛ المعرفية والعقائدية "في منتهى مسعاهما إلى "التجاوز الحضاري الإسلامي" بجميع تجلياته.

وبناء عليه، فإن الجانب التأسيسي لما هو ثابت، والجانب الضبطي لما هو متغير، سيعمل على تحديد أركان النظرية السياسية الإسلامية في رؤية أصولية في جانبها الاعتقادي، ومقاصدية في جانبها الحركي، مما يعني الاتجاه نحو تشكيل اجتهادي جديد لمفاهيم التراث السياسي الإسلامي وأطروحاته تشكيلاً مفاهيمياً نظرياً معاصراً متجاوزاً في مرجعياته ومطلقاته، وفي تقريراته ومعطياته للمفاهيم الغربية وللمرجعيات الوضعية والمادية العلمانية، ومن خلال هذا التشكيل

الاجتهادي يتم بناء المفاهيم الإسلامية السياسية، وتشكيل الخطاب السياسي الإسلامي من الجزئي إلى الكلي، ومن الخاص إلى العام، ومن المحلي إلى العالمي، بما يحقق أداء الرسالة وإقامة الشهادة، والتجاوز الحضاري نحو العالمية الإسلامية الثانية، والخلافة على منهاج النبوة، وهو الأمر الذي يحتاج إلى آليات وضوابط، وهو موضع الحديث في المبحث الثالث.

المبحث الثالث: المنهاجية كيف؟

الضوابط والآليات

أولاً: ضوابط الاجتهاد.

١- المنهاجية الاجتهادية بين فقه الخلاف وفقه الأولويات والتجاوز المنهجي:

يبدو أن تحديد الآليات والضوابط التي من خلالها يتم تفعيل "المنهاجية الاجتهادية الإسلامية" في مجال فقه السياسة الشرعية على قدر من الصعوبة؛ ذلك أن الاعتبارات الشرعية قد جاءت مجملة فيما يخص معظم تقريرات الشريعة، حول العملية السياسية من منظور إسلامي. كذلك فإن غلبة المعطيات السياسية على المعطيات الشرعية يؤدي في كثير من الأحيان إلى الخلط والالتباس، إن لم يكن الخلاف والشقاق داخل المجتمع المسلم، وعلى مستوى الأمة المسلمة في "فقه الأولويات"، وفي تحديد مدى شرعية أو عدم شرعية تصرف سياسي محدد وفق الأصول الإسلامية. لذلك، فإن أول ما يلزم تحديده وفقهه وتأسيسه هو تقنين المقررات الشرعية الخاصة بـ "فقه الخلاف"، ذلك أنه السبيل إلى فض اشتباكات كثيرة على المستوى الواقعي في كيان هذه الأمة، بل إنه مدخل إلى تقسيم الأدوار وتوزيعها بين القوى والحركات الإسلامية، حتى تتكامل جهودها فتصل إلى ذات

الغاية المنشودة لكل منهم[٣٣].

إضافة إلى ذلك، فإن تقرير آليات "المنهاجية الاجتهادية" وضوابطها قادر في تلك الحالة على وضع "الوظيفة الاجتهادية" في مكان القلب من "الوظيفة الحضارية" للأمة جمعاء..فهو الحافز على تشكيل وتفعيل "الاجتهاد الحضاري" القادر على الوصول بالأمة المسلمة إلى "التجاوز الحضاري" وإلى الشهادة على العالمين.

بيد أن ذلك يحتاج إلى "نقلة منهجية"، وإلى "تجاوز منهجي على قدر عال من الانضباط والإحكام، ومن المرونة والفاعلية في ذات الوقت، وهو ما تنتظره من أطروحة "إسلامية المعرفة" لتقدمه كمنهج ونموذج لتوسعة الإدراك بالشريعة والعلم بمقاصدها وغاياتها وصولاً إلى توسعة مجالات تطبيقها وتوقيعها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ممّا يجعل "الاجتهاد" ضمن سياق منهاجية إسلامية المعرفة قادراً على التوسع المنضبط، والمحكوم شرعياً في "فقه المصالح والمفاسد"، و "فقه المقاصد" بما يضمن أداء جهد الاجتهاد لوظيفته في ضبط الحركة الواقعية،

---

(٣٣) انظر على سبيل المثال : د. طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام ط٢ (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٧/١٩٨٧) ص١٥٠-١٥٧.
- محمد العبدة، طارق عبد الحكيم، مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم (الكويت : دار الأرقم، ١٤٠٥/١٩٨٤) ص٤٣-١٣٣.
- د. يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم : دراسة في فقه الاختلاف في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية ط٢ (القاهرة : دار الصحوة، دار الوفاء ١٤١١/١٩٩١) فقد تناول الدعائم الفكرية في فقه الاختلاف (ص٥٩-١٩٢) والدعائم الأخلاقية له (ص١٩٣-١٥٤) بعد أن وضح أن الاتحاد فريضة والتفرق جريمة (ص٢٧-٥٨).
- د. عبد الخبير محمود عطا، مستقبل الحركة الإسلامية المعاصرة في ضوء فقه التحالفات السياسية، مرجع سابق، ص٢٢٨-٢٣٩.

ودفعها إلى الأمام وصولاً إلى تأسيس "الفقه الحضاري"، الذي يصل بالفعل الاجتهادي الإسلامي والفعل الحضاري إلى مستوى "التجاوز الحضاري".

٢- نحو توظيف حضاري جديد للمنهاجية الاجتهادية: من "الوظيفة الاجتهادية" إلى "الاجتهاد الحضاري":

إن فعل "الاجتهاد" في النموذج الإسلامي معرفياً وحضارياً، يرتبط بأداء وظيفة معينة تتحدد في الانطلاق من أصول الوحي، تجاه تنزيله على الواقع المبتلي، وفق مبدأ "الحاكمية لله" ويقصد غاية "الربانية". وهذه الوظيفة للاجتهاد ترتبط بالأساس بكل من "الوظيفة العقائدية" للأمة، حيث هي تحمل رسالة الله إلى العالمين، وتقف شاهدة على الناس بهذه الرسالة، و"الوظيفة الحضارية"، لكونها أمة الحضارة القائمة على التوحيد العي تمضي في مجال "الخيرية" بين الأمم والشعوب، لتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وهو غاية إخراج هذه الأمة إلى الناس، وتؤسس بالتالي نظاماً حضارياً إنسانياً عالمياً هو "العالمية الإسلامية".

وهذه "الوظيفة الاجتهادية" تجعل من الاجتهاد في كل فرع أو مجال أو تخصص فرضاً على كل صاحب تخصص، لتتحقق بالتالي إضافات إسلامية إلى صرح الحضارة الإنسانية، تعمل في هذا السياق على "أسلمة" الحضارة الإنسانية بالكامل، في جزء من عملية "التحضر"، ومن ثم بناء "الحضارة" في الصيغة الإسلامية.

وبالتالي، يمكن تعريف موقع "الوظيفة الاجتهادية" من النظام الإسلامي بكونها جزءاً من "الوظيفة العقائدية" على مستوى النموذج المعرفي والفلسفي، وجزءاً من "الوظيفة الحضارية" على المستوى الثقافي والسلوكي. وهي بالتالي

متداخلة مع كل جوانب الحياة الإسلامية، وتجعل هذا "الاجتهاد الحضاري" هو أحد سمات الخصوصية والتميز للإسلام دون سائر العقائد والأديان من جهة، وتجعل نموذج "الحضارة المجتهدة" نموذجاً فريداً وخاصاً، تحمله الأمة المسلمة دون غيرها من الأمم والشعوب.

٣- الوحي مصدراً للتجاوز العقيدي والحضاري:

يظل الجزء الحاكم الأهم في قدرة الأمة المسلمة على التجاوز العقيدي والحضاري لغيرها من الأمم ممثلاً في "الوحي" المنزل عليها، الذي تعهد الله (سبحانه وتعالى) بحفظه "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" والذي يتمثل كذلك في سنة المعصوم محمد ﷺ الصحيحة "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى"، ومن خلال "الوحي" يكون تجاوز الأمة المسلمة في مسارات كثيرة:

وفق المعنى العقيدي (التوحيد)، ووفق المعنى الحضاري (التجاوز الحضاري الإسلامي) أو تجاوز العلمانية وتجاوز الوضعية وتجاوز المادية، وبالتالي تجاوز الحضارة الغربية: زمانياً تجاه المستقبليات الإسلامية (المستقبل لهذا الدين) ومكانياً تجاه العالمية الإسلامية الثانية (ليظهره على الدين كله).

ووفق هذه المعطيات يتأسس أن "الوحي" هو أداة المرجعية والسيادة في الفقه الحضاري، كما هو أداة الاجتهاد والتجديد لهذا الفقه، فعليه وبه تتأسس "المنهاجية الاجتهادية". كما أنه منه وبه تبدأ عمليات "الاجتهاد الحضاري" كافة، كوظيفة يقوم بها الفقيه - المجدد - الملتزم في سياق من "إسلامية المعرفة" المفضي إلى

"إسلامية "الحضارة"، والعامل على إيقاظ " البعث الحضاري" في الأمة[٣٤]، وصولاً بها إلى "التجاوز الحضاري" و "الفتح الحضاري" وتأسيس "العالمية الإسلامية الثانية" وإقامة "الخلافة على منهاج النبوة".

٤- المنهاجية الاجتهادية "وفقه المقاصد": المدخل الاجتهادي إلى "فقه التجاوز":

يحتل "فقه المقاصد الشرعية" مكانة مهمة في تأسيس الفقه الاجتهادي؛ إذ إنه يمثل أوسع عوامل المرونة في النموذج التشريعي، مما يجعله مناسباً لفقه السياسة الشرعية، لكون الأصول التشريعية الموحاة فيما يخص الفقه السياسي مجملة وكلية، وكون فقه المقاصد قادراً على الوصول بها إلى حد التطبيق الجزئي والتفصيلي.

وعلى الرغم من ذلك فإنه يجب التوكيد على أن "فقه المقاصد" يحتاج إلى درجة أعلى من الانضباط الفكري عن غيره من أنواع الفقه الأخرى، حتى لا تصير المقاصد عرضة للتهافت والمزايدة، ولا تصير المصالح غير الشرعية مسوغة بتبرير

---

[٣٤] انظر بخصوص كيفية التعامل مع الوحي كمصدر للتجاوز الحضاري على سبيل المثال كل من:
- د. فاطمة إسماعيل محمد، القرآن والنظر العقلي (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣/١٩٩٣) ص١٠٤-١٥٦.
- الشيخ محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن : في مدارسة أجراها الاستاذ عمر عبيد حسنة ط٣ (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة : دار الوفاء، ١٤١٣/١٩٢٢) ص٣٦ - ٢٢٢.
- د. يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية : معالم وضوابط، ط٥ (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة : دار الوفاء، ١٤١٣/١٩٩٢) ص٩٣-١٨٢.
- د. محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة : الأزهر الشريف، اللجنة العليا للدعوة الإسلامية ١٤١١/١٩٩١) ص٧٧-١٩٦.

فقهي مقاصدي غير صحيح[٣٥]، فالأصل في المصلحة هو الإجماع عليها وترجيحها -(لا تجتمع الأمة على ضلالة)- ذلك أن "المنهاجية الاجتهادية" ستهدف في هذا السياق إلى توسعة المفاهيم، ومناطق البحث والاجتهاد في المقاصد الشرعية، بغرض تحقيق الوظيفة الاجتهادية في تجديد فقه السياسة الشرعية، سعياً إلى أداء الوظيفة العقائدية والوظيفة الحضارية للأمة المسلمة، في سبيل تنزيل الشريعة على الواقع المبتلى، وإقامة النموذج الحضاري الإسلامي البديل والمتجاوز والمفضي إلى العالمية الإسلامية والشهادة على العالمين.

---

(٣٥) انظر على سبيل المثال : د. إسماعيل الفاروقي، "الاجتهاد والاجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام" مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩ ، ٥-١٨.

- د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط٣ (بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢/١٩٨٢).
- د. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، ط٢ (القاهرة : دار الفكر العربي، ١٣٨٤).
- د. يوسف القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية.
- د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.
- د. يوسف القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب.
- محمد الطاهر عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس : مكتبة الاستقامة، ١٣٦٦هـ).
- علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها (الدار البيضاء : مكتبة الوحدة العربية، ١٣٨٢/ ١٩٦٣).
- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت : المؤسسة الجامعية، ١٤١٢/١٩٩٢) ص١١٤-١٦٨.
- د. يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢/١٩٩١) ص٢٠٣-٥٦٨.
- د. سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٢١-٤٢٤، وخصوصاً ص٢٧٥-٣١٣.

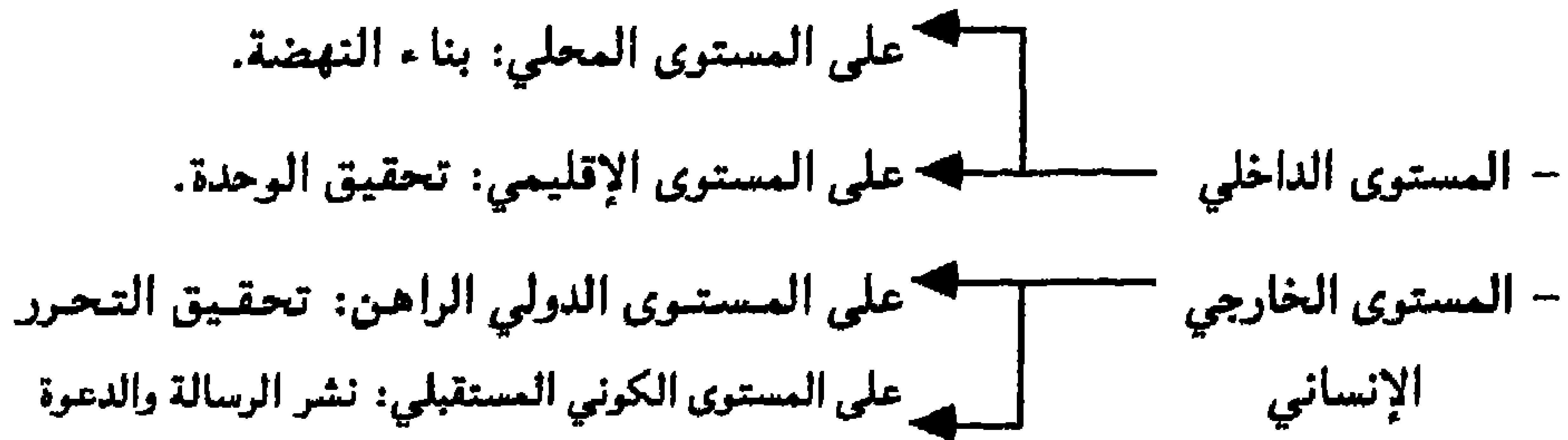
ويمكن النظر إلى الفن الإسلامي باعتباره نموذجاً في فقه المقاصد وفقه أصول المنهاجية الاجتهادية. وفي هذا المجال يمكن الرجوع إلى الكثير من إبداعات الفن الإسلامي، التي لم تخرج على حدود الشريعة وضوابطها وكانت محققة لمقاصد الشريعة ووظيفة التعبئة بمسايرتها على التقعيد الأصولي الاجتهادي القائم على "ثبات الغايات وتعدد الوسائل"، وهي الصيغة التي نجدها في كثير من أطروحات إسلامية اجتهادية مهمة في هذا الشأن تحديداً: (منهج الفن الإسلامي - محمد قطب) و (الدين والفن - د.حسن الترابي).

ويستطيع الفن الإسلامي الملتزم أداء "وظيفة التعبئة" الفكرية والسياسية (الموجودة منذ عصر الرسول ﷺ في حداء حفر الخندق) على المعيار الأكمل، بل أن يكون هناك تقعيد وتأسيس لماهية الدور السياسي والوظيفة الاتصالية للفن الإسلامي، مما يدفع المسلم المبدع إلى التعبير عن قضايا أمته بشكل ملتزم وشرعي، يحقق غايات الشريعة الغراء ومقاصدها، والمثال على ذلك نموذج فن الانتفاضة الإسلامية في فلسطين. وأيضاً يمكن الإشارة إلى "إشكالية التعليم".

ثانياً: آليات الاجتهاد.

١- **الوظيفة الاجتهادية:** من كشف "التحدي الحضاري" إلى تحقيق "التجاوز الحضاري": ما زالت "الوظيفة الاجتهادية" هي الإطار الجامع لكل آليات وحركيات الفعل الإسلامي المثمر والمنجز تجاه التفاعل مع كل التحديات المطروحة والإشكاليات المثارة وتجاوزها. ذلك أن "الوظيفة الاجتهادية" هي تلك العملية التي تهدف إلى ضبط معايير ممارسة الوظيفة العقائدية والوظيفة الحضارية للنظرية السياسية الإسلامية في الواقع الفعلي، بما يضمن تحقيق بلاغ الرسالة وبيان الدعوة وإقامة الشهادة على العالمين.

وهي تلك العملية التي تحقق إنجازاً وتجاوزاً حضارياً للأمة المسلمة على مستويين أساسيين وآخرين فرعيين:



وعلى مستوى الأداء الفعلي لهذه "الوظيفة الاجتهادية" لا بد من التأكيد على مراحل ثلاث، تقوم الوظيفة الاجتهادية بإنجازها تباعاً، لتحقيق غاية التكليف والرسالة للفرد المسلم والأمة المسلمة وهي: مواجهة التحدي الحضاري القائم، وتنزيل الشريعة على الواقع المبتلى، وتغيير الواقع المعيش وضبطه إسلامياً وفق الأصول والثوابت، مع فقه كون "الوظيفة الاجتهادية" تقوم على فعل "القيادة" بين المجتهدين من العلماء والفقهاء والمفكرين، الذين يقودون الأمة إلى تحقيق "الاجتهاد الحضاري" و "التجاوز الحضاري".

٢- **"المنهاجية الاجتهادية" وسائل وأدوات وآليات "التجاوز الحضاري": الإطار العام ورؤية أولية:** ما تزال قضية الأدوات المنهاجية التي يستطيع بها الباحث والمفكر والفقيه والعالم المسلم أن يجدد من تخريجات الفقه وأطروحاته الفكرية، تحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث والاجتهاد. لكن تقنين الأدوات بالمعنى الممارس الحركي ليس أقل خطورة، فهو يعني تأسيس الهياكل وبناء المؤسسات القادرة على طرح "فقه الإقلاع الحضاري" أو "فقه التجاوز"، وعلى تجلية العلاقة بين "الفقه" و "السلطان" لتحقق للفقيه المجتهد قدراً أكبر من

الاستقلالية في الطرح والفكر، وبالتالي قدراً أكبر من العمق والتجرد، ثم الإنجاز والتأثير فيما يطرحه من الاجتهاد[٣٦].

ويمكن الوقوف في هذا السياق عند عدد من التوصيات والرؤى، التي قد تساعد في هذا الشأن، وتجيب عن سؤال الكيفية: (كيف يمكن بناء المنهاجية الاجتهادية وتجديدها؟) وفق الرؤى التالية:

أ) الحاجة إلى تجاوز المجمعات الفقهية الحالية إلى تنظيم جديد لدوائر الحوار بين العلماء، يكون أكثر استقلالية وأكثر فاعلية.

ب) تجديد الإطار النظري لأطروحة "إسلامية المعرفة" بما يعني قدراً أعلى من التفاعل الإجرائي للأطروحة المعرفية الإسلامية، مع الوقائع المتغيرة في أرجاء العالم الإسلامي كافة، ومع تقنين أوسع للدراسات المنهاجية، وتحقيق الاختبار التطبيقي لها في رسائل ودراسات أكاديمية تثبت صلاحية "المنهاجية

---

(٣٦) انظر على سبيل المثال : د. وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان.

- الشهيد عبد العزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكام (المدينة المنورة : المكتبة العلمية، ١٩٦٦) فقد أشار إلى علاقة العلماء بالحكام في العصر العباسي وسياسة العلماء والحكام (ص١٥-٦٧) وكيف أن العلماء كانوا يحاكمون الحكام (ص٦٨-٧٩) ويواجهونهم (ص١١٥-١٢١) إلى جانب إشارته إلى نماذج من العلماء ومن الحكام (ص١٢٩-٢١٥) وأنه كان بعض العلماء في سجون الحكام (ص٢٢٢-٢٢٧) ثم استعرض دور بعض العلماء في الجهاد (ص٢٢٨-٢٤٧).
- مجدي أحمد حسين، أزمة الخليج بين أحكام القرآن وفتاوى السلطان، مرجع سابق ص٣-٣١.
- د. برهان غليون، المحنة العربية : الدولة ضد الأمة (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية).
- د. ماجدة صالح، الدور السياسي للأزهر : ١٩٥٢-١٩٨١ (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة، ١٩٩٢) ص٢٠١-٢٥٠.
- د. عاصم الدسوقي، مجتمع علماء الأزهر في مصر : ١٨٩٥-١٩٦١ (القاهرة: دار الثقافة الجديد، ١٩٨٠).
- د. سعيد اسماعيل علي، دور الأزهر في السياسة المصرية (القاهرة : دار الهلال، ١٩٨٦).

الإسلامية" لبحث قضايا الأمة المسلمة ودراستها، دون غيرها من المنهاجيات المادية والوضعية والعلمانية، والتركيز على الدراسة المقارنة مع الأطروحة المضادة.

جـ) التحول من المؤسسة الفكرية إلى مراكز البحوث التطبيقية، وتأهيل الكوادر الإسلامية المؤهلة نظرياً وتطبيقياً في مختلف المجالات المعرفية والعلمية.

د) تطوير الإطار المنهجي في المركز المعرفي للتنظير، وبحث القضايا المعرفية المجردة من منظور إسلامي نقدي مقارن، ثم تطبيق المناهج في الجامعات الإسلامية وفي مجال الدراسات العليا.

هـ) وضع خطة بناء برنامج للرسائل الجامعية (الماجستير والدكتوراة) في المناهج والاقتراحات الإسلامية، وتقنين مناهج واقتراحات جديدة للعلوم والقضايا والموضوعات التي لم تدرس من خلال نموذج إسلامي، والتركيز على طرح دراسات وأطروحات تطبيقية في مجالات العلوم الشرعية، مع ربطها بالعلوم الاجتماعية والإنسانية.

و) الاهتمام بالربط الفكري والتنظيمي بين مؤسسة إسلامية المعرفة والمؤسسات البحثية والدراسية الإسلامية الأخرى، وتبادل الخبرات وتبادل الرأي حول القضايا الفكرية والحركية المختلفة.

ز) دراسة الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، وتبويب قضاياه وأطروحاته وبيان ما يتفق منها مع أطروحة "إسلامية المعرفة"، وتحديد "المنهاجية الاجتهادية" المطروحة من خلال هذا الفكر الإسلامي.

ح) الاهتمام بقراءة ودراسة تجارب الفكر الإسلامي والعمل الفكري الإسلامي، والبناء عليها واستكمالها، بما في ذلك تجارب الدوريات الفكرية الإسلامية ومنها تجارب كل من: المسلم المعاصر، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومجلة "الأمة"، وكتاب "الأمة"، ومنبر الحوار، ومجلة "الإنسان"، ومجلة "الاجتهاد"، ومجلة منبر الشرق، ومجلة قراءات سياسية، ومجلة المشكاة (أدبية).. وغيرها من التجارب.

خاتمة الدراسة

النتائج ورؤية مستقبلية

أولاً: من نتائج الدراسة.

١- كشفت الدراسة عن أهم أوجه النقد التي توجه للحركة الإسلامية ويتمثل في ضرورة الإصلاح الفكري[٣٧]، الذي يجب أن يتواكب مع "المثالية الإسلامية"، وهو ما يمكن أن يتم من خلال "المنهاجية الاجتهادية المتجاوزة"، التي تم توضيح ملامحها وأبعادها من ناحية، وتمت الإشارة إلى المجالات والقضايا التي تمارس في إطارها من ناحية ثانية، وكذلك الضوابط والآليات التي تنطلق منها من ناحية ثالثة، وذلك بعد الإشارة إلى الضرورات العلمية والعملية التي تجعل الأخذ بهذه المنهاجية "ضرورة عقلية"، إلى كونها "فرضية شرعية".

٢- كما أن الدراسة اهتمت بالمداخل الثلاثة لقضية المعاصرة والأسلمة والتنظير والاجتهاد - بوصفها محور عملية الإصلاح الفكري كأساس لعملية التغيير المجتمعي عموماً، والسياسي خصوصاً من المنظور الإسلامي، الذي يختلف عن الرؤى الأخرى في الإصلاح / التغيير الفكري. ولذلك اهتمت الدراسة بإبراز خصوصية التصور الإسلامي لمفهوم المعاصرة، الذي يرتبط "بالمنهاجية الاجتهادية المتجاوزة" أساساً.

---

[٣٧] انظر : د. عبد الخبير محمود عطا، "النقد الذاتي للحركة الإسلامية : الضرورات والمتطلبات" دراسة مقبولة للنشر في مجلة كلية التجارة/ جامعة أسيوط. وانظر أيضاً د. عبد الخبير محمود عطا، " الحركة الإسلامية وقضية التعددية : المواقف والمحددات والتحولات : إطار للتحليل ورؤية أولية"، المجلة العربية للعلوم السياسية (بغداد: الجمعية العربية للعلوم السياسية) العددان ٥، ٦ (ابريل ١٩٩٢ ص١٠٣-١٢٨.

٣- كما أكدت الدراسة أهمية أخذ "فقه الواقع" في الاعتبار في أثناء ممارسة "الوظيفة الاجتهادية المتجاوزة"، على مستويات ثلاثة، وفي مسارات ثلاثة أيضاً: مستويات الواقع تتضح من صوره، وهي اثنتان: الأولى هي الواقع الثابت وهو سنن الله في الآفاق والأنفس، أما الصورة الثانية فهي الواقع المتغير حيث أعراف الناس وظروفهم المجتمعية؛ السياسية والاقتصادية.. الخ - التي تتغير من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان، وهي أيضاً الواقع الخاص بحالات فردية محددة. ومن هنا تأتي أهمية مراعاة هذا الواقع في أثناء ممارسة "الوظيفة الاجتهادية المتجاوزة" في صورة الفتوى، أو حكم الفقهاء حينما يتعلق الأمر بواقعة معينة، وأما الواقع العام فهو الذي يراعيه الأئمة المجتهدون، لأنهم يضعون قواعد عامة لبيئة معينة ولعصر معين. مع مراعاة إدراك أن الواقع ليس مصدراً للقيم، بل القيم مصدرها الوحي، وهي حاكمة على الواقع وليست مستقاة منه، ومن هنا تكون صفة "الخصومة" و "التمايز" لهذه المنهاجية الاجتهادية".

أما مراحل أو مسارات فقه الواقع -في إطار المنهاجية الاجتهادية المتجاوزة - فتتمثل في "فقه التنزيل" من ناحية، و "فقه التشغيل" من ناحية ثانية و "فقه التفعيل" من ناحية ثالثة.

٤- كما كشفت الدراسة أن حقل العلوم السياسية و "فقه السياسة الشرعية" يحتاج إلى تجديد فقهي، ومعاصرة تتناسب مع التحديات المعاصرة،

وأهمها النموذج الفكري الغربي بأشكاله العلمانية والأصولية[٣٨].

ثانياً: رؤية مستقبلية من منظور نظرية التلاقي: Convergence Theory

إن "سنة الابتلاء" في الحياة الدنيا، يستتبعها "مسؤولية و "جزاء" دنيوي وأخروي. وفي إطار مفهوم الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، يمكن إدراك حكمة الله سبحانه وتعالى في "الخلق" ثم "الحساب" "بميزان العدل" و "بميزان الفضل". وبالتالي يمكن إدراك انعكاسات ذلك التصور على "عالم الأفكار"، وبالتالي على "عالم الأشخاص" و "عالم الأشياء" و "عالم الأحداث" أيضاً، ومن ثم فإنه يمكن إدراك الرؤية المستقبلية التي تؤكد أهمية "المنهاجية الاجتهادية المتجاوزة"، من خلال استيعاب مفهوم "الفقه الحضاري" الذي يشمله مفهوم "الشهود الحضاري".

---

(٣٨) بخصوص الأشكال والأشكال والأصولية كمرحلة تالية للأشكال العلمانية أو مواكبة لها انظر على سبيل المثال :

- روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة : أسبابها ومظاهرها، ترجمة خليل أحمد خليل، (باريس : دار الفين، ١٩٩٢).
- جيل كيبل، يوم الله : الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروة (قبرص : دار قرطبة للنشر، ١٩٩٢).
- د. يوسف الحسن، البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصيوني: دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الأمريكية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).
- د. رفيق حبيب، المسيحية والحرب : قصة الأصولية الصهيونية الأمريكية والصراع على الشرق الإسلامي (القاهرة : دار يافا للدراسات، ١٩٩١).
- محمد السماك، الأصولية الإنجيلية : الصهيونية المسيحية والموقف الأمريكي (مالطا : مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١).
- ديفيد لاندو، الأصولية اليهودية : العقيدة والقوة ترجمة مجدي عبد الكريم (القاهرة : مكتبة مدبولي، ١٩٩٤) ٤١٦ صفحة.
- ايان لوستك، الأصولية اليهودية : من أجل الرب والأرض، مرجع سابق.

فالفقه الحضاري علم وعمل، علم نافع وعمل صالح وهو ما تحتاج إليه هذه الأمة للتواصل مع فقهها الحضاري. والشهود الحضاري يشمل العلم والعمل -الفقه الحضاري- أيضاً، وهذا الشهود له مستويان: الأول: جزئي على مستوى الأفراد والجماعات، والثاني: كلي على مستوى الدول الإسلامية والأمة جمعاء:

فالمستوى الأول يتمثل في أربعة قواعد: "العلم" (بالله وملائكته وكتبه ورسله) و"العمل" بمقتضى هذا العمل، و"الدعوة إليه"، و "الصبر" في العلم والعمل والدعوة، وهي تمثل القواعد الأربعة للدين. أما المستوى الثاني فيتمثل في الدلالات الأربع للشهادة في القرآن الكريم، وهي دلالات متكاملة فيما بينها، تتحد لتؤدي معنى الحضارة أو الشهادة في الفهم الإسلامي، هذه المعاني أو الدلالات لا يمكن تجزئتها، وإلا فقدت مضمونها ومعناها، فأي واحد من هذه المعاني الأربعة يمثل جزءاً من بناء مفهوم الحضارة، ومن ثم لا يمكن القول بأن أياً منها يعبر عن مفهوم الحضارة، بل لا بد من توافرها جميعاً في منظومة أو نسق واحد، حتى تكتمل للمفهوم معانيه، وهذه الدلالات هي:

الشهادة بمعنى **التوحيد**، والإقرار بالعبودية لله، والاعتراف بتفرده سبحانه بالألوهية والربوبية. والشهادة بهذا المعنى هي التي تعطي للحضارة الإسلامية تميزها، باعتبارها تملك تصوراً متميزاً، ونظرة متفردة للإنسان والكون والحياة تكون بمثابة المرجعية، أو الأساس الذي تستند إليه حضارة الإسلام.

والشهادة بمعني **قول الحق**، وسلوك طريق العدل، والشهادة بهذا المعنى تعني الالتزام بالمنهج، أو الشرعة التي اختطها الله لنا بما يحقق معاني الاستخلاف.

والشهادة كوظيفة لهذه الأمة ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ "البقرة / ١٤٢". والشهادة تكون في الدنيا بتحقيق وتطبيق عقيدة الإسلام ومنهجه وشرعه في الواقع، كما تكون في الآخرة شهادة على الأمم التي انحرفت عن الإقرار وتطبيق الشهادة بمعنييها السابقين. والشهادة بهذا المعنى يرتبط بها ضرورة الإظهار والتبيين، والإخبار المقرون بالعلم.

أما أداة تحقيق ذلك كله، فهي الشهادة بمعنى التضحية والفداء، وتقديم النفس في سبيل الله حفاظاً على العقيدة، وسعياً لتحقيق المنهج والشرعة، ودفاعاً عن وظيفة الأمة في الشهادة على العالمين.

إن "الشهود الحضاري" بهذا المعنى يرتبط بعدد من المفاهيم الإسلامية، التي تعطي لحضارة الإسلام تميزها، كما تكون بمثابة أساس العطاء الحضاري لهذه الأمة: أولها وأعلاها مفهوم التوحيد، والاستخلاف والتعارف الإنساني.

التوحيد يعني أن الله خالق هذا الكون، وواضع نواميسه وسننه، والمتحكم في تسييره، ومن ثم فإن دور الإنسان ورسالته هي تحقيق الخلافة عن الله، الذي سخر الكون كله للإنسان لتعمير أرضه وتحسينها والاستمتاع بخيراتها، بشرط حسن التعامل مع مسخرات هذا الكون، تأسيساً على علاقة السلام معها، وتحقيقاً للعبودية المشتركة بين الإنسان وبين جميع المخلوقات لإله واحد.

وتأتي العلاقة مع بني الإنسان في كل مكان لتكمل الشهود الحضاري لهذه الأمة، فأساس العلاقة التعارف الذي يعني الأخوة والألفة وحب الخير، والدعوة إلى سعادة الدنيا والآخرة.

زرزور، د.عدنان. (١٩٩٥). منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات» تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (١٠٧- ١٣٩)

منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة

الأستاذ الدكتور عدنان محمد زرزور

رئيس قسم التفسير والحديث بجامعة قطر

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

لاحاجة بنا إلى الحديث عن التحديات التي واجهت العالم الإسلامي منذ عصر الصدام مع الحضارة الأوروبية -والذي جاء في أعقاب عصر الركود أو الفتور كما هو معلوم- سواء أكان هذا الحديث منصباً على "تاريخ" هذه التحديات وتطورها منذ عصر الصدام هذا حتى الآن... أو على "تصنيفها" في هذه الحقبة من حيث خطورتها -على العالم الإسلامي- وأثرها في مجمل حياة المسلمين الفكرية والاجتماعية.

ويعود السبب في ذلك -فوق أن هذا الحديث معروف ومكرور- إلى أن الكلام عن منهجية التعامل مع علوم الشريعة لا يستلزم مثل هذا الحديث، ولأن من المسلّم به أن هذه التحديات وقد انتهت إلى الحد الفاصل بين البقاء والفناء، أو أن نكون أو لا نكون.. كانت تستلزم، بطبيعة الحال، إعادة النظر فيما ندرسّه من علوم الشريعة في ضوء نشأة هذه العلوم، وأغراضها أو أهدافها عبر عصور التاريخ، أو أنها كانت تستلزم على أقل تقدير إعادة النظر في "منهجية" هذا التعامل.. كما ورد في عنوان هذا المحور من محاور الندوة.

ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن حجم هذه التحديات الهائل لم يكن له أثر في صياغتنا لعلوم الشريعة أو في منهجية التعامل -الجديد- مع هذه العلوم، يتناسب مع هذا الحجم، بل ربما لم يكن له أثر يذكر. لقد وصل هذا التحدي كما أشرنا قبل قليل إلى تحدي (الوجود)، وأعني به الوجود المميز لشعوب لها خصائصها الثقافية والحضارية، ولأمة لها "شخصيتها" المتميزة عبر عصور التاريخ، فانشرخت هذه الشخصية، وضاعت تلك الخصائص، ووقع العالم الإسلامي تحت وطأة الفصل، أو الفصام بين العقيدة ونظام الحياة، أو بين الإيمان والإعتقاد من جهة، وبين مستلزماته وتوابعه الثقافية، في التربية والإجتماع والقانون والإقتصاد، من جهة أخرى. بل جرى هجر أحكام الشريعة، وتبنّي قوانين -أو نظم حياة- شعوب أخرى. كما فرضت على هذا العالم: الإقليمية والتجزؤ، ووقع تحت وطأة القومية والماركسية وسائر الأفكار الوافدة، أو المستعارة من "تاريخ" المجتمعات الأوروبية.. ومع هذا كله فقد بقي تدريسنا لعلوم الشريعة -إجمالاً على النحو الذي نشأت عليه وتوسعت في ظل "الدولة الإسلامية" والمجتمعات التي كانت تخضع في نظامها التربوي والتعليمي، وفي أحكامها القضائية ونظامها الإقتصادي.. لشريعة الإسلام.

ولطالما راود كثيراً منا شعور بأن جزءاً ضخماً مما يلقونه على أسماع طلابهم، أو يطالبونهم بحفظه أو تحضيره.. يقع في دائرة (التاريخ) أو أنه مبتوت الصلة بالواقع الذي يعيشونه، والحياة التي سوف يخوضون غمارها، الأمر الذي يفسّر سيطرة لغة (الوجوب) أو عبارة (ينبغي) في خطاب من تصدّى منهم للإصلاح أو العمل العام فيما بعد، مع جهله او عدم قدرته على (الوصل) بين الواقع والتاريخ، أو على ردم الهوة الواقعة أو الحاصلة بين (الحاضر العلماني) و (الغائب الديني)، إن كانت هذه المصطلحات دقيقة أو معبّرة.

وإذا كان علينا أن نعترف هنا بأن (منازلة) هذا الحاضر، أو محاولة تعديله باتجاه أحكام الإسلام، وشريعته وقيمه الثقافية والحضارية إنما تمت في معزل كبير -وأكاد أقول في معزل شبه تام- عن الجامعات والمعاهد الدينية، لأنها جاءت من خارج هذه الجامعات والمعاهد، حين ارتقى الدعاة والمصلحون والمفكرون بالشعوب الإسلامية -عبر تاريخ طويل وتضحيات جسام- إلى مقام الصحوة التي نعيشها ونتحدث عنها اليوم.

أقول: إذا كان علينا أن نعترف بهذا الواقع الذي أوجزناه بهذه الكلمات؛ فإن من المؤسف أن الذي قمنا به عند هذه النقطة، أو في هذه المرحلة، أن جامعاتنا ومعاهدنا الدينية اختزلت شعار تطبيق الشريعة -الذي نادت به الجماهير- بتطبيق (الحدود) ظناً منها أن ردم تلك الفجوة الهائلة بين (الواقع العلماني) أو الحاضر العلماني كما أسميناه والغائب الديني، إنما يتحقق بمثل هذا التطبيق، أو فهمت هذا الشعار -في أحسن الأحوال- على أنه استجابة للعودة إلى اجتهادات الفقهاء وأحكام الفقه، أو إلى الثقافة الإسلامية التراثية التي قامت هذه الجامعات على رعايتها والعناية بها لعقود طويلة خلت، الأمر الذي أفرز سلبيات كثيرة على صعيد الفكر والنظر، وفي واقع الحياة والتطبيق. وحين تنبه بعضنا إلى المعنى التاريخي في هذه الثقافة، ولاحظ أن العودة إلى الأصول كانت سنّة العالم الإسلامي أمام التحديات الخطيرة عبر تاريخه الطويل... اختزل -بدوره- هذه العودة بالقفز على التراث من جهة، وبالعكوف على الأحاديث النبوية، لدراسة أسانيدها، وتمحيص رواياتها، ومحاولة تصنيفها مرة أخرى بين التصحيح والتضعيف تحت عنوان: «العودة إلى السلف أو علوم السلف». حتى لكأن كلمة السلف، أو «السلفية» صالحة لحل كل المعضلات، والإجابة عن كل التساؤلات، بدون بذل أي جهد يذكر في باب البرامج وآلية التنفيذ، أو في باب البرامج وما تستلزمه من آفاق الإجتهاد والفهم والتنزيل.

لقد أدت علوم الشريعة في عصر النشأة، وفي عصور لاحقة كذلك، وظيفتها الاجتماعية بوجه عام. وربما دخل عليها حيف أو لحق بها نقص في بعض العصور المتأخرة. ولكن هذه العلوم لم تعد بعد إلى أداء هذه الوظيفة، على الرغم من قيامنا على تدريس هذه العلوم لعقود طويلة خلت، وعلى الرغم من التوسع في تأسيس المعاهد الدينية وافتتاح جامعات وكليات للشريعة والدراسات الإسلامية الذي صاحب الوعي العام بضرورة العودة إلى الإسلام وتحكيم الشريعة. ولا يعود السبب في ذلك إلى غياب تطبيق الشريعة أو القانون الإسلامي في ظل المناخ العلماني المشار إليه، على الرغم من الأثر السلبي الذي لا ينكر لهذا الغياب، ولكنه يعود في المقام الأول إلى عجزنا نحن عن ربط هذه العلوم بحياة الفرد والجماعة. وفي وسعنا حين نطوّر هذه العلوم بهذا الإتجاه -وغني عن البيان أن هذه العلوم ليست كلها «قانوناً» يناط تطبيقه بالدولة أو السياسة -أن تعود مرة أخرى إلى أداء هذه الوظيفة الإجتماعية. ويكاد يكون فحوى هذا التطوير، كما سنشرح بعد قليل: نفي الطابع التاريخي عن هذه العلوم، الذي صاحب عصر النشأة على وجه الخصوص، وبعض العصور اللاحقة، أو سائر العصور اللاحقة على وجه العموم. وكلما نجحنا في هذه المنهجية، أو في نفي هذا الطابع عن العلوم الشرعية المختلفة: «العقيدة، التفسير، الفقه، أصول الفقه، الفرق والأديان..» كلما نجحنا في إعادة الوظيفة الإجتماعية تلك. بل إن مثل هذا النجاح في الحقيقة هو الذي سيشكل القناعة ويمهد الطريق نحو تطبيق الشريعة أو القانون الإسلامي على مستوى السياسة في نهاية المطاف.

وإذا تجاوزنا في هذه العجالة، على سبيل المثال، الإشارة إلى حركة الإجتهاد الفقهي التي واكبت التوسع الذي أصاب المجتمع الإسلامي، والتي كانت في فحواها استجابة لهذا التوسع، وكذلك حركة الإجتهاد (العقدي) إن صح التعبير، أي

محاولة فهم عقيدة القرآن والتعبير عنها، والذود عن حياضها في ظل الأحوال الثقافية والسياسية السائدة بوجه عام، وفي ظل ذلك التوسع، أو حركة الفتوح وما صاحبها من نقل وترجمة، وتأثر واقتباس، بوجه خاص. أقول: إذا تجاوزنا الإشارة إلى هذه الحركة بشطريها الفقهي والعقدي/في القرن الثاني الهجري، وبعض القرون التالية: لأن هذه الحركة مبررة ومفهومة من خلال معطيات العصر؛ فإن الذي تجدر الإشارة إليه هنا، تأسيساً عليه وانطلاقاً منه: تفسير القرآن الكريم، أو علم التفسير، لأن القرآن الكريم أساس المجتمع ومحوره ودليله في جميع العصور، ومن ثم فإننا حين نتحدث عن (المعنى التاريخي) في حركة التفسير، وضرورة تجاوز هذا المعنى، أو عدم الاكتفاء به والوقوف عنده، فإننا نقدّم بذلك أبرز معالم المنهجية المطلوبة في التعامل مع سائر علوم الشريعة، نقدّم هذا أولاً، ثم نعود بعد ذلك إلى أبرز علوم الشريعة، لبيان سائر السلبيات التي تحكم تدريسنا لها وتعاملنا معها قبل أن ننهي هذه الورقة ببعض الخطوات الإصلاحية والمنهجية السديدة في التعامل مع هذه العلوم.

أولاً: تفسير القرآن الكريم:

نزل القرآن الكريم لتبديل واقع الناس من الضلال إلى الهدى، وإخراجهم من الظلمات إلى النور. ولا شك في أن الهدف العملي للقرآن، وإن شئنا قلنا: الهدف العملي القريب في هذه الدنيا، يتمثل في إقامة الشخصية الإسلامية، أو بناء الفرد المسلم، وفي إعداد أو إخراج الأمة الوسط التي تشهد على الناس عبر عصور التاريخ بما أخطأوا أو أصابوا، وزادوا أو نقصوا... وذلك من خلال القرآن/ المقياس الذي لا يلحقه باطل ولا خلل، والذي لم يفرّط بطبيعة الحال بشيء من الأبواب اللازمة لحياة الإنسان المثلى على الأرض. قال تعالى: ﴿ما فرطنا في

الكتـاب من شيء﴾، وقـال تعـالى: ﴿كنتـم خيـر أمـة أخرجت للناس﴾ وقـال عـزّ من قائل: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾.

وقد أخرج القرآن الكريم جيل الصحابة -قاعدة هذه الأمة الوسط، ومنطلقها الأول- خلال ما يقرب من ربع قرن- مدّة نزول القرآن -على هذا النحو المثالي الذي لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسان. واجتمع لهذا الجيل من الأسباب -المعروفة- التي رفعته إلى هذا المقام، مالم يتهيأ مثله لسائر الأجيال. وقد نهض هذا الجيل بمهمة الفتح الأول وتوسيع رقعة الإسلام. وحين بدأت حركة الإجتهاد والتفسير، التي صاحبت هذا الفتح ومشت في ركاب هذا التوسع. كان الغرض الأساس من نزول القرآن متحققاً من حول أصحاب الإجتهاد والتفسير؛ في مجتمع إسلامي وشريعة حاكمة، وسلطان إن لم يأخذ نفسه وأسرته بجميع أحكام الإسلام؛ فإنه لا يستطيع حمل الناس على خلافها، فضلاً عن استحالة إقدامه على عزلها أو محاربتها. ولهذا بدأت همة المفسرين تنصرف نحو «تثقيف» المسلم، وتقديم القدر الذي يتمكن منه المفسّر، عصراً بعد عصر، من العلوم والمعارف اللغوية والبلاغية والتاريخية ونحوها لقاريء التفسير، وبخاصة الأحكام الشرعية التي يخاطب بها المكلّف، والتي أشرنا إليها. ومن هنا طال وقوف المفسرين وتشعب أمام (آيات الأحكام) أكثر من سواها -اللهم إلا حين يجنح المفسر للدخول في تفصيلات لا تغني في فهم القرآن، ولا ترفع درجة الحماسة في باب الفقه أو الاعتقاد -بل إن آيات الأحكام هذه صارت عماد بعض التفاسير، قبل أن تفرد بالتصنيف كما هو معلوم.

الشخصية الإسلامية موجودة فاعلة ومؤثرة، والمجتمع الإسلامي قائم مترامي الأطراف، وله حق السيادة والقيادة، والقرآن الكريم هو الذي أخرج هذا المجتمع

وتلك الشخصية، ثم بقي -وسوف يبقى- زاد هذا المجتمع ومحوره ودليله. والمفسرون عبر عصور التاريخ كانوا يقدمون هذا الزاد، ويدورون حول هذا المحور، بحيث يمكن القول: إن من أراد أن يؤرخ لحياة المسلمين الثقافية والفكرية والإجتماعية ونحوها، فإن في وسعه أن يفعل ذلك من خلال تفاسيرهم للقرآن الكريم، أو من خلال اتجاهات حركة التفسير في الإعتبار الأهم.

والسؤال الآن: هل نجح المفسرون، خلال العصور، في تقديم هذ الزاد الكافي أو اللازم للمجتمع الإسلامي بما يناسب الحالة التي يكون عليها، أو آل إليها بعد عصر الصحابة والأجيال الأولى، ترميماً أو إعادة صياغة، أو إحياء ونفخاً للروح؟ في الإجابة عن هذا السؤال ملاحظتان:

الملاحظة الأولى:

إن المفسرين بقوا على طريقتهم السابقة في التعامل مع النص القرآني؛ تثقيفاً للمسلم؛ وإغناءً له بأنواع المعارف اللغوية والنحوية والبلاغية، والفقهية والتاريخية ...الخ، حتى أن وقوفهم الطويل واجتهاداتهم المتنوعة أمام (آيات الأحكام) الذي جاء في وقته، أو كانت له أسبابه ودواعيه كما قلنا، لم يشفع والمجتمع الإسلامي آخذ بالتدهور، وصورة المسلم الفاعل المؤثر أخذة في التشتت والانفعال، أو التركيز على الإطار التربوي والأخلاقي لتلك الآيات، أو على قاعدتها الإيمانية وأساسها العقائدي، الذي وردت في سياقه، الأمر الذي يشكل -ونحن نستقي هذه الأحكام من كتب التفسير لا من كتب الفقه- (الخلفية) أو المناخ الملائم لتقبل هذه الأحكام، والسعي إلى تطبيقها وتنفيذها من قبل الفرد المسلم. وهذا يشكل، في الوقت نفسه، الخصائص التي تميزت بها أحكام الله وشريعته وأوامره سبحانه وتعالى عن قانون العباد وما يشرّعونه لأنفسهم. أقول: إن المفسرين

بوجه عام لم يتجهوا إلى كل هذا ليسلطوا عليه الضوء، وليكون موضع الدرس والبحث و(التفسير) الطويل.

حتى إذا وصل بنا الحال -منذ عقود خلت- إلى (الحاضر العلماني) كما قلنا بقيت جامعاتنا ومعاهدنا الدينية على سنّة هؤلاء المفسرين. فما زلنا نعوّل على كتبهم، و(نكتفي) في معظم الحالات بمناهجهم وما (نصواً) عليه في تفاسيرهم؛ أقول (نصّوا) لأن بعضنا ربما نزّل أقوال المفسرين والفقهاء منزلة (النصوص). وحين حاول بعض المفسرين أن يجعلوا من تفاسيرهم -في ضوء الغاية التي من أجلها نُزّل الكتاب- دليلاً إلى المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية، وليس -فقط-دليلاً ثقافياً لعلوم الشريعة من فقه وأصول وجدل، لم يجد مثل هذا العمل صداه المناسب في جامعاتنا حتى الآن. وهذا هو السبب في عدم أداء علم التفسير لوظيفته الإجتماعية، والسبب في المعنى التاريخي، أو مدى الانقطاع الذي يشعر به طالب علوم الشريعة، على الرغم من أن مثل هذا الشعور، إن جاز، على علم الفقه أو تاريخ الفرق؛ فإنه لا يجوز أن يخامر الدارس لتفسير القرآن، لأن القرآن الذي لم يعجز عن خطاب الإنسان في أي عصر، ولم يحمّله كذلك أكثر مما يطيق كتاب جميع العصور. ولو أننا فهمنا (المعاصرة) في هذا الخطاب المعجز -أي الذي لا يستطيع البشر أن يحاكوه- على أنها اللحظة التي نتلقى فيها الخطاب: (ياأيها الناس) أو (يا أيها الذين آمنوا) إذاً لما اكتفينا بتفسير القرآن عند هذا الحد (التراثي) أي عند هذا الحد الذي تتمثل فيه فهوم واجتهادات الأجيال السابقة، كما قلنا.

الملاحظة الثانية:

إذا أضفنا إلى ما تقدم الإشارة إلى الأخطاء التي وقع فيها المفسرون القدامى، وبخاصة في تفسير آيات الكون والطبيعة التي تشغل حيزاً كبيراً في

النص القرآني، كما هو معلوم؛ والإشارة كذلك إلى النزعة الكلامية (العقدية) والمذهبية (الفقهية) التي حكمت تفاسيرهم حتى إن حركة التفسير كانت منذ أن تأصل الخلاف بين المتكلمين وأصحاب الفرق، صورة عكست نقاط الخلاف، وكانت في بعض الأحيان استجابة لها، أو محاولة لتأكيدها والانتصار لها. أقول: إذا لاحظنا هذه النقاط والملاحظات أدركنا مدى تقليصنا لآفاق «المعاصرة» التي يوصف بها القرآن الكريم، وحجم الإغراق في البعد التراثي أو التاريخي للتفسير، ومن ثم مدى بعده عن الحياة والواقع.

أما الخطوط العامة لمنهج التعامل المقترح مع علم التفسير، فسوف نضمها إلى سائر وجوه التعامل المقترحة مع بعض العلوم الشرعية الأخرى في المحور الأخير من محاور هذه الورقة. بعد أن نقدم في المحور التالي ملاحظاتنا العامة على التعامل القائم حالياً في الجامعات مع أبرز هذه العلوم.

ثانياً: ملاحظات حول منهجية التعامل القائمة حالياً:

الملاحظة العامة (أو الرئيسة) والقاعدة: إن هذا التعامل بقي على سنته القديمة التي درج عليها العالم الإسلامي منذ مئات السنين، وكأن هذه «العلوم» بتصنيفها المعهود، وأبوابها وموضوعاتها المقررة -وربما بكتبها ومراجعها في كثير من الأحيان- تعبدية، لا يجوز أن يطرأ عليها زيادة ولا نقصان، ولا تعديل ولا تبديل؛ وكأنها كذلك تؤدي وظيفتها وتفضي إلى نتائجها بمجرد القيام على تدريسها، أو إعادة طرحها على أذهان الطلاب على هذا النحو القائم أو الموروث.

وقبل أن أتحدث عن السلبيات التي ينطوي عليها هذا التعامل -وبخاصة في الجامعات الإسلامية القديمة أو العريقة- أشير إلى أن تعديلاً أو تطويراً طرأ على

هذا التعامل، أو دخل على هذه المنهجية، ولكنه جاء في معظمه شكلياً لا يعدو إعادة إخراج «المادة العلمية» لأحد هذه العلوم «المقررة» بأسلوب أو ثوب جديد، وفي بعض الأحيان لا يعدو الأمر- مع محاولة التبويب المضطرب أو غير المنطقي (أو الذي يأتي تقليداً أو محكاة في الغالب) -النقل من ورق أصفر إلى ورق أبيض، بدليل الإحتفاظ حتى بالأمثلة المنتزعة من الحياة اليومية لجيل سابق دون محاولة استبداله بمثال من واقع الحياة من حول الطالب. أما التطوير (الموضوعي) الذي قام على «تطعيم» المناهج ببعض المواد أو المقررات الجديدة أو (العلوم الجديدة) فلا أعتقد أنه يستحق الإشارة أو التنويه، مثل إضافة مقرر تحت عنوان «نظام الإسلام»، الذي ما لبث أن حذف من جامعة كالأزهر، على سبيل المثال، لأن التطوير المطلوب، والمنهجية الإصلاحية لا يكفي فيها التطعيم أو الإضافة لبعض المقررات والبحوث المعاصرة، قلّت أم كثرت، بل لابد من إعادة النظر في محتوى أو مفردات علوم الشريعة، وفي كيفية أدائها لوظيفتها الإجتماعية، وتفعيل هذا الأداء، أو إعادة بث الروح فيه مرة أخرى.

ومن الملاحظ -بهذه المناسبة- أن تحدي (الواقع)، وأعني الحاضر العلماني الذي أُشرنا إليه، حمل أساتذة بعض كليات الشريعة والدراسات الإسلامية في بعض البلدان على الإلتفات الواسع نحو خدمة المجتمع أو الإشتغال في حقل الدعوة علاجاً لهذا الواقع، ومحاولة التقفية على آثار العلمانية في حياة الناس. وليس في هذا خطأ أو قصور، بل على العكس من ذلك، ولكنه تم في كثير من الأحيان على حساب تطوير البحوث والدراسات، وعلى حساب تطوير الكتب والمقررات وعلوم الشريعة التي نتحدّث عنها، الأمر الذي جعلهم يكرّسون التعامل مع هذه العلوم على النحو السلبي الذي أشرنا إليه، من جهة، إلى جانب تنازلهم، في مثل هذا الموقف،

عن حق القيادة الفكرية في نطاق الجامعات وعدم اشتغالهم بالتنظير أو التخطيط لمستقبل الإسلام والمسلمين، من جهة أخرى.

أما السلبيات التي ينطوي عليها هذا التعامل مع علوم الشريعة فهي:

١. غياب الأهداف، أو الذهول عن المقاصد:

يعد علم مصطلح الحديث وعلم أصول الفقه أبرز العلوم الإسلامية، أو أبرز ما اختصت به المنهجية والثقافة الإسلامية. وإذا كانت بعض الأمم الأخرى قد عرفت علم التحقيق التاريخي، كعلم قريب أو مشابه لعلم مصطلح الحديث -سواء أعرفت ذلك قبل نشأة علم المصطلح أم بعده- فإن علم أصول الفقه، وبهذه الدقة والسعة، وهذه المنهجية الرياضية، لا نظير له في علوم الأمم الأخرى. ويعود السبب في ذلك إلى طبيعة اللسان العربي الذي نزل به القرآن ونطق به النبي الكريم ﷺ من جهة، وإلى الوظيفة الأساسية التي أنيطت بالعقل في الإسلام من خلال تعامله مع هذين الأصلين المصدرين وهي الاجتهاد، أو الشرح والتفسير من جهة أخرى. ولهذا فإن لنا أن نصف أنفسنا -كما فعلنا ذلك في مناسبة أخرى- بأننا قوم شرّاح، وعددنا ذلك ميزةً لا عيباً، لأسباب لا يتسع المقام هنا للحديث عنها.

وغني عن البيان أن كلا هذين الأمرين اللغة والاجتهاد؛ أو اللغة والاجتهاد والتفسير، يؤكدان الإرتباط الحاسم والمصيري بين اللغة العربية والثقافة الإسلامية.

أما علم المصطلح فقد كانت الحاجة إلى نشوئه ماسة قبل علم أصول الفقه «أو علم الاجتهاد والتفسير» إن صحت التسمية؛ لأنه يدور حول تصحيح نسبة أحد المصدرين السابقين -موضوع هذا الاجتهاد- وهو الحديث إلى النبي ﷺ في الوقت الذي تكفل الله تعالى بحفظ الكتاب الكريم.

وعلى الرغم من الأهمية البالغة والخصوصية الفريدة لهذين العلمين فإنهما يعدان من علوم الوسائل ولايقعان في دائرة علوم الغايات.

ويبدو من خلال استعراضنا لمناهج علوم الحديث ومصطلحه ومفرداته وساعاته التدريسية، أننا لا نريد أن نعترف بأن هذا العلم قد أدى دوره، في القبول والرد، في وقت مبكر. وإذا كان هذا لم يحصل على الوجه الأكمل حتى الآن فإن هذا النقص النسبي لا يبرر التوسع في تدريس جميع مصطلحات هذا العلم، والشطرُ الأعظم منها شكلي، فضلاً عن مصطلحات أهله من رجال الجرح والتعديل لأن الحصيلة (العملية) التي تنبني على كل هذا لا تكاد تذكر، أو لا تتناسب، على أقل تقدير، مع الأوقات التي تصرف في هذا الباب. وأعجَب من هذا أننا جعلنا من طرق استخراج الحديث، أو البحث عنه في الكتب على اختلاف طرائق تصنيفها- أو نظراً لاختلاف هذا التصنيف -فناً أو علماً من علوم المصطلح. ولقد أضحى العلم: البحث عن النص، وإن شئت قلت: البحث عن العلم! لأن (النص) عندنا أساس العلم ومصدره كما أشرنا قبل قليل: وهكذا انقلبت الوسائل الى غايات، ثم نستمر في هذا عشرات السنين. ولنا أن نتساءل: لو أننا درسنا علوم الحديث في عشرات الساعات في مرحلة الليسانس، هل نستطيع أن نخرج طالباً نطمئن إلى حكمه -الجديد- في التصحيح والتضعيف، بعد كل هذا التاريخ وهذه الجهود التي بذلت خلال مئات السنين!؟ بل هل يستطيع ذلك مدرّسو هذا العلم أنفسهم؟ علماً بأن مجمل السنة النبوية أو ديوانها العام موجود وقائم ومحفوظ، وسوف لن تزيده جهود الأساتذة والخريجين، عندما يرتقون إلى مقام التصحيح والتضعيف، شيئاً ذابال. وأخيراً، أليس في وسعنا أن نستغني عن بعض هذه العلوم، أو أن نحقق الغاية منها في وقت أقصر وجهد أقل، بإعادة الطبع والتصنيف، أو من خلال الإستعانة -والتوظيف- لجهاز الكمبيوتر، -أو نحوه من أدوات العصر ووسائله، أم

إننا متعبدون بالأسماء والآراء والتبويب والتصنيف وضياع الوقت والجهد إلى يوم الدين!؟

ويمكننا القول، عند هذه النقطة، إننا بوجه عام لا نستجيب، أو نرفض أن نستجيب لتحدّي (الواقع) الذي نعيشه، وتعيشه معنا الأجيال التي أقامنا الله سبحانه وتعالى على تعليمها وإعدادها، والتي كتب عليها أن نلقي عليها علوم الشريعة، بكل ما يستلزمه هذا التحدي من ضرورة تجاوز بعض هذه العلوم، واختزال بعضها الآخر، واستحداث بعض العلوم الجديدة.

أما علم أصول الفقه -ببنائه الشاهق، وهندسته الفريدة -فلماذا نقوم على تدريسه، ويشكو كثير منا من قلّة الساعات المخصصة له على كثرتها الكاثرة في بعض الجامعات؟ هل ندرّسه من أجل تدريب الطالب على الفهم والاستنباط والاجتهاد، كما فعل أسلافه من العلماء، وبحيث يتمكن في المستقبل من الإسهام في حركة الفهم والإجتهاد، أو القياس والتوظيف؟ أم إننا ندرّس هذا العلم من أجل أن نعلّم الطالب، أو بعبارة أدق: نحفظه وننقل إليه، كيف اجتهد الأوائل؟ وما هي المناهج العقلية واللغوية التي سلكوها لإستنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية؟ وما حدود اختلافهم واتفاقهم قبل هذا على المصادر الفرعية، بعد التسليم بالكتاب والسنة بوصفهما المصدرين الرئيسين والخالدين لجميع العصور؟

لا يصعب على الناظر في تدريسنا لهذا العلم -وربما لمعظم علوم الشريعة- غياب الأهداف، أو الذهول عن المقاصد، إذا استعرنا عبارة ابن خلدون رحمه الله، «ومع غياب الأهداف تتحول علوم الغايات إلى علوم وسائل، في الوقت الذي تفقد فيه الوسائل وظيفتها ولا تؤدي دورها، أو تفضي إلى نتائجها».

وهكذا نجد أنفسنا ندور في حلقة مفرغة، ويجد الطالب نفسه في نطاق التاريخ، أو في نطاق تاريخ علوم الشريعة لافي علومها. فإذا أضفنا إلى ذلك ما نلقيه في روع الطالب، وبأساليب شتى، ومواقف كثيرة، من تأكيد المكانة العالية التي يحتلها «المجتهدون الأوائل» بحق، وإن أحداً لن يصل إليهم أو ينسج على منوالهم، فإننا نكون بذلك قد أحكمنا الحصار من حول الطالب أو الدارس، وقذفنا به إلى ما وراء القرون وتركناه مستصغراً لشأن نفسه، وربما للباحثين والمفكرين من حوله، وكأنهم في نظره لا باحثون ولا مفكرون، وكأن لسان حاله يقول: ماترك الأول للآخر! وربما كان هذا أحد أسباب الضعف والعجز في ميدان الباحثين والكتّاب في نطاق علوم الشريعة على مستوى الجامعات.

إن علم أصول الفقه لا يجوز له أن يفقد وظيفته بحال، لأن الاجتهاد في الإسلام لا ينقطع. ولا يمكن لجيل واحد أو معين من أجيال المسلمين أن يفكر ويدبّر لجميع العصور. وتوقف حركة الاجتهاد يعني بكل بساطة أن الأمة دخلت في عصر الركود أو الفتور، أي أن العقل لا يعمل، وهذه هي الحالة الأولى. أو أن الأمة تنكّبت طريقها وأهملت مصادرها، أي أن العقل يعمل خارج نطاق عمله الأساس أو الرئيس. وهذه هي الحالة الثانية. وفي هذه الحالة قد يكون هذا العمل -الرئيس أو المستغرق- الترجمة أو النقل، أو المحاكاة، أو التقليد... الخ.

ويمكننا القول، بهذه المناسبة، إننا اليوم في أحسن الأحوال -كأمة بطبيعة الحال- نعيش الحالة الثانية. وأننا في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية، أو عصر الاستقرار والسيادة كان العقل يعمل في جميع الحقول. وأعتقد أن هذا هو سبب الاشتغال بالفلسفة أو مبدأ وجودها في تاريخ الحضارة الإسلامية، وإن لم تكن بذات موضوع في الإسلام على وجه العموم. ولكن ليس معنى عدم وجودها -الآن أيضاً وفي مناهج كليات الشريعة والجامعات الإسلامية- أن (العقل) معطل أو لا عمل

له، فضلاً عن أن تكون النهضة، أو عصر الإزدهار مرهوناً بها أو متوقفاً عليها. ولا أعتقد أن وجودها أو العناية بها في الدراسات الإسلامية اليوم يعدو أن يكون -مثل اشتغالنا بعلوم الشريعة- من منظور التراث والنقل والتاريخ، وليس له على الأرجح أي مدلول هام أو إضافي آخر. وعلينا في جميع الأحوال أن نفرق بين الخطاب العقلي والخطاب الفلسفي، أو بعبارة أدق: ألا نسوي بينهما، لأن غياب الفلسفة عن ساحة الثقافة الإسلامية لا يعني غياب العقل، ولأن النهضة الفكرية والعلمية في الإسلام وفي تاريخ الحضارة الإسلامية لم تكن مرهونة بالفلسفة أو متوقفة عليها؛ بل ربما كان الأمر على العكس من ذلك، بمعنى أن مثل هذه النهضة هي التي اتسعت للنظر في الفلسفة، والأخذ عنها والعناية بها، بصرف النظر عن أثرها السلبي أو الإيجابي.

نعود إلى متابعة النظر النقدي في علم الأصول: إن هذا العلم قائم ومستمر إلى يوم الدين لا لأنه يمثل -كما قلنا- أبرز وظائف العقل في الإسلام، وعدم تعطيله وإيصاد بابه دليل صحة وعافية.. ليس لهذا وحسب بل لأن (الوحي) أو الكتاب والسنة موضوع هذا العلم، قائم لا ينقطع، بالإضافة إلى أهمية المصادر الأخرى التي يعتد بها في الجملة كما هو معلوم.

وإذا كان الاجتهاد في بعض نصوص التكليف في الكتاب والسنة قد لا يحمل جديداً في سائر العصور، كالعبادات ونحوها، فإن في الأمر متّسعاً كبيراً لفقه الكليات والمقاصد، ولفقه المصالح المرسلة، ولسائر المصادر الفرعية، ولإعادة صياغتها والنظر فيها. ثم إن تنزيل الأحكام على واقع الناس، في جميع الأمكنة والعصور يحتاج إلى اجتهاد دائم. وعلى سبيل المثال، فإن من أبرز أبواب هذا الاجتهاد -فيما نرجحه ونذهب إليه- تحديد المرحلة التي انتهت إليها مجتمعات المسلمين ودولهم، في علاقاتها بالدول والمجتمعات الأخرى، ومعرفة الأحكام التي

تناسبها من كتاب الله سبحانه وتعالى الذي نزل منجماً لأسباب كثيرة، هذه إحداها، وقد أنكرنا في وقت سابق، أن تكون آية السيف ناسخة لآية واحدة من كتاب الله سبحانه وتعالى بعد أن ارتقى جيل التنزيل إلى هذه المرحلة في نهاية المطاف. اللهم إلا حين تكون أوضاع المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية بعد هذا الجيل مماثلة لهذه المرحلة الأخيرة من حياة هذا الجيل، أو حين ترتقي تلك الأوضاع إلى هذه المرحلة عبر التاريخ، أو في يوم من الأيام.

ولو أننا عنينا بهذا اللون من ألوان الاجتهاد، على الأقل في نطاق تدريسنا لمبحث النسخ، ومبحث تنجيم القرآن، قبل عشرات السنين، بدل هذا النقل والإعادة والتكرار، إذن لارتبط طلابنا بالحياة وبالواقع الذي يعيشونه، ولعرفوا كذلك حدود التكليف، وحدود الطاقة، *فلم يقعد بهم اليأس، وهم يعلمون أن الدين والأحكام ليست فقط لمن سبقهم، ولكنها كذلك لهم، ولم يخطئوا التقدير والحساب في التعامل مع الآخرين فيقعوا فيما وقعوا فيه. وباختصار شديد: إذن لدخلوا في فقه الحياة، وفقه السياسة والإجتماع والإقتصاد، ولما تركوا مثل هذه الساحات من ساحات الفهم والتعامل للفكر المنقول والمناخ العلماني الحاضر.

ويبقى بعد كل هذا: الاجتهادُ والبحث في الشروط الإجتماعية لتنزيل الأحكام وفي (صور) هذا التنزيل. من أبرز الموضوعات التي يجب أن تشغل علم أصول الفقه المعاصر.

هذا مع أن بعضنا -حتى في نطاق التدريس- ما يزال مصراً على إغلاق باب الاجتهاد. ومعظمنا -أن لم نكن جميعاً- ما نزال ننفق الساعات الطوال في الموازنة والترجيح بين أدلة القائلين بإغلاق هذا الباب، والقائلين بفتحه- وكأن هذا الموضوع رأي للمناقشة والترجيح، وليس «حالة» تعيشها الأمة أو أسباباً ومقدمات نفضي إلى نتائجها. وقل مثل ذلك، وأكثر منه، في الموازنة والترجيح بين نفاة

القياس والقائلين به. وقد تبلغ المأساة ذروتها حين نجد بعض المدرّسين يقوم باستعراض جميع أدلة نفاة القياس التي قد تربو على العشرين أو الثلاثين، ثم يتبعها بردود الفريق الآخر -من العلماء القائلين بالقياس- عليها على مافي هذه الأدلة من مماحكة وضعف وخطأ وتكرار. وينسى المعلم -وهو يطلب من تلامذته أن يحفظوا كل هذا الحشد والركام- أن من واجبه أن يجمل هذه الأدلة، أو أن يعيد صياغتها على نحو يحفظ الوقت والجهد والعقل على أقل تقدير.

٢. الانقطاع المضاعف عن العصر:

ومن أبرز سلبيات تعاملنا مع علوم الشريعة أن بعضها -أو الكثير من معارفها- بات يمثل انقطاعاً مضاعفاً عن العصر، لأنها لم تكن فقط تعبيراً عن فهوم وبرامج العصور السالفة فحسب -كسائر علوم التراث ومعارفه- بل لأنها كانت كذلك تعبيراً غير سديد حتى في عصرها الذي وجدت فيه وهكذا يجد الطالب نفسه حين يحاول تبنّي هذه الفهوم والبرامج، أو الدفاع عنها، لا يعيش فقط معارك الماضي ومشكلاته فحسب، حتى يضيف إليها أخطاء هذا الماضي كذلك، ومثال ذلك: علم الفرق والأديان الذي قام، فيما يبدو، على التنابز بالألقاب، وعلى الرمي بالابتداع والزندقة -والكفر في بعض الأحيان- وعلى زعم أن الفرقة الناجية، في حديث افتراق أمة محمد إلى بضع وسبعين شعبة، هي فرقة الكاتب أو المؤلف. ويمكن إجمال الأخطاء التي وقع فيها المصنّفون في علم الفرق، مثل البغدادي والملطي والأسفراييني ونحوهم ممن لا تزال كتبهم هي المعول عليه في هذا العلم فيما يلي:

أ. اعتقادهم أن الأمة المقصودة في الحديث هي أمة الإجابة، علماً بأنه لا يوجد ما يمنع أن يكون المقصود أمة الدعوة، بل ربما كان هذا أقرب إلى الصواب مع روايات: «كلها في النار إلا واحدة».

ب. محاولتهم العجيبة حصر واستقصاء هذه الفرق البضع والسبعين في عصرهم، وكأن هذا العصر شهد نهاية الإسلام، أو انقطاع أمة محمد بعده، أو قيام الساعة. وإذا أحسنًا الظن قلنا: إنهم ربما قصدوا من هذا الحصر التأكيد على أن افتراقاً ما سوف لن يلحق بهذه الأمة بعد ذلك، على معنى أن افتراقاتٍ ما لو حصلت فسوف تكون في سياق هذه الافتراقات المزعومة التي شهدها عصرهم أو يجب أن تنتظمها آراء تلك الفرق والافتراقات، وربما أسماؤها كذلك. وهكذا تبقى الأمة إلى يوم الدين وما فيها من المفارقين لها الخارجين عليها إلا خارجي أو معتزلي أو جهمي أو مرجئي. فإذا لمن نجدهم في بعض العصور بحثنا عنهم. ولست أرى في تدريسنا لهذه الكتب وهذه التقسيمات إلا مثل هذه النتيجة التي تخلع على هذه الأسماء والمسميات، من خلال هذا الحصر و الاستقصاء، سمة المعاصرة الموهومة والخلود الكاذب.

ج. ولما لم يكن في عصر هؤلاء المؤلفين هذا العدد من الفرق في واقع الأمر، ولأن هذا هو الأمر المتوقع كذلك كما يفهم من الملاحظتين السابقتين؛ فقد ذهبوا إلى تقسيم كل فرقة من الفرق المشار إليها، كالمعتزلة والمرجئة والخوارج، إلى فرق (فرعية) كثيرة قد يربو بعضها على العشرين، حتى يطابقوا العدد الذي جاء في الحديث، وسموا كل واحدة من هذه الفرق الفرعية بأسماء رجال من الفرقة الأم. ويقرأ المرء هذه الفروق (الفرعية) فلا يجد فيها (رائحة) لفرقة جديدة أو لافتراق حقيقي كما يدل عليه الحديث.

د. وأخيراً فإننا ننظر اليوم في تراث هذه الفرق الأم وندقق فيما صحّت نسبته إلى رجالها من كتبهم ومصادرهم، فلا نجد ما يشير إلى خروجهم عن الإسلام، أو استحقاقهم أن يوصفوا بالزندقة، أو أنهم من أهل النار. ولا يعدو الأمر في معظم هذه الفرق الإسلامية التوحيدية الكبرى -كالمعتزلة والمرجئة والخوارج - أن يكون خلافاً في فهم الآيات والأخبار، على نحو ما تسمح به طبيعة اللغة

والاجتهاد والنظر العقلي، سواء أصابوا في هذا الفهم والاجتهاد أم أخطأوا. ومن ثم، فإن هذه الفرق ليست داخلة في الحديث أصلاً، وليست إن شاء الله تعالى من أهل النار.

٣. عدم ملاءمة طرق التدريس والتقويم:

ما يزال تدريسنا لعلوم الشريعة متردداً بين طرق التدريس والتقويم التراثية، والتي كانت تتناسب مع طريقة تأليف الكتب القديمة أو التراثية، وطرق التدريس والتقويم المعاصرة. ومازال أكثرنا يشكو- على سبيل المثال- من نظام الساعات المعتمدة، وما يقوم عليه هذا النظام من متابعة دائمة وتقويم شبه مستمر، وبغير طريقة الحفظ على الدوام، مدعّين أن هذا كله إنما يتم على حساب (المادة) العلمية. علماً بأن هذا النقد غير مسلم به بل غير صحيح، اللهم إلا إذا اعتقدنا أن الجرعة التي تعطى للطالب من الآيات المفسّرة، والأحاديث المشروحة، وأحكام الفقه المدوّنة، كلما كانت أكبر، وكلما كانت فرص امتحان الطالب في حفظه لهذه المعارف ووضعها في أوراق الأمتحان أقل؛ فإن الوضع العلمي للخريج سوف يكون أفضل. ويبدو أن هذا الاعتقاد يجب أن يكون موضع مراجعة؛ لأننا لن نستطيع في جميع الأحوال أن ندرّس الطالب تفسير القرآن كله، ولا أن نمرّ به على جميع أبواب الفقه -كما كان يفعل القدماء- خصوصاً في ظل الإيقاع السريع للحياة المعاصرة، من جهة، وفي ضوء إمكان «التعويض» عن طريق تحسين وتطوير طرق التدريس والتقويم، من جهة أخرى، مع الإقرار بالمزايا الكثيرة التي يتمتع بها نظام الساعات المعتمدة، والتي سنشير إلى واحدة منها في نهاية هذا البحث.

ثالثاً: الخطوط العامة لمنهج التعامل المطلوب مع أبرز علوم الشريعة.

أشرنا في التمهيد لهذه الورقة إلى أن فحوى التطوير لعلوم الشريعة يكاد ينحصر في نفي الطابع التاريخي عنها، أي في إعادتها إلى وظيفتها الإجتماعية، أو إعادة هذه الوظيفة إليها، بعد أن أخلت هذه الوظيفة أو تنازلت عنها لما يسمى العلوم الإنسانية والإجتماعية إلى حد كبير.

ولا شك في أن المسؤولية عن هذه التخلية تقع في المقام الأول على عاتقنا نحن المتعاملين مع علوم الشريعة تدريساً وتأليفاً، لأننا لم ننجح حتى الآن، والأرجح أننا لم نحاول، في تخليص هذه العلوم من المعنى التراثي التاريخي الذي واكبها في النشأة والتقسيم والتبويب وطرائق التأليف، من جهة، ولأننا لم نحاول تفعيل هذه العلوم عن طريق وصلها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، بكل ثقلها وحضورها وتأثيرها في حياة الفرد والمجتمع، من جهة أخرى. بل ركزنا، بدلاً من ذلك، على الجانب الفقهي فقط من علوم الشريعة حتى طغى على سائر هذه العلوم. ومع غياب معظم أحكام الفقه عن التطبيق، أكدنا مرة أخرى على المعنى التاريخي والانقطاع عن المجتمع، الأمر الذي دعا الأستاذ الداعية المفسّر الناقد الشهيد سيد قطب، رحمه الله، إلى وصف الفقه الإسلامي بفقه الأوراق، وعشنا من ثم في حلقة شبه مفرغة.

والمشكلة هنا -فوق ذلك- أنه لا يمكن لطالب علوم الشريعة أن يتعامل مع هذا الفقه كما يتعامل مع وقائع التاريخ، أو يدرسه كما يدرس التاريخ، لأن الدين حاضر وليس بتاريخ، ولأن الشريعة يجب أن تكون حاضرة في الحياة، على الرغم من انفصالها عن الواقع. وغالباً ما ترك مثل هذا المأزق أثراً سلبياً على نفسية الطالب، على خلاف زميله الذي يدرس التاريخ، لأنه لا يعيش مثل هذا

التناقض. وقد لاحظت شيئاً من ذلك من خلال طبيعة البحوث التي تعطى لطلاب الشريعة حين يقارنونها بالبحوث التي يجريها زملاؤهم في حقول الإجتماع والسياسة والإقتصاد والتاريخ والتربية والقانون

وقبل أن أقدم بعض الخطوات المنهجية الموجزة المطلوبة أو المقترحة في التعامل مع كل من التفسير والعقيدة والفقه، أشير هنا إلى أن نفي الطابع التاريخي عن علوم الشريعة يثير مسألة التراث، نظراً لتشكله داخل حركة التاريخ كما هو معلوم. وحتى نتمكن من الوقوف ولو على معيار واحد في قبوله وردّه يمكننا في هذه السطور أن نعرّف التراث الإسلامي -وليس مطلق تراث، نظراً للخصوصية التي تمتع بها التراث الإسلامي، والتي أنتجت أو أنجبت علمي مصطلح الحديث وأصول الفقه: (الوحي أو النص: ثبوته وتفسيره). ومن هنا يمكننا تعريف هذا التراث بما يلي:

«يتمثل التراث الإسلامي -المكتوب أو المدوّن- في صور الفهم والتعامل من قبل أجيال المسلمين السابقة للكتاب والسنة (الوحي)، أو في صور الفهم والتنزيل على (الواقع) عبر عصور التاريخ، بالإضافة إلى ما قبله المسلمون -جيلاً بعد جيل- من تراث الأمم الأخرى، أو جادلوهم فيه، أو نافحوا عن الإسلام من خلاله».

فإذا تذكرنا أن الكتاب والسنة هما لكل العصور، وتخاطب بهما من ثم جميع الأجيال، علمنا أن التراث الإسلامي تشكل داخل التاريخ، لأنه يمثل صور الفهم والتنزيل السابقة في عصر دون عصر، أو في عصر من العصور. ولهذا فإن في وسعنا أن نتحدث عن «تاريخية التراث» لا عن تاريخية الإسلام؛ لأن مصادر الإسلام الأساسية -القرآن والسنة- لم تتشكل داخل التاريخ، لأنها وحي يوحى، بل إنها هي التي دار حولها التاريخ.

وغني عن البيان أن ما تكوّن داخل التاريخ -التراث- يخضع لحركته، ومن ثم فإن جملة علوم الشريعة، أو علوم الثقافة الإسلامية: شروح المفسرين، واجتهادات الفقهاء، وتراث المتكلمين...الخ تخضع لهذه الحركة، ولا ترتقي إلى درجة الثبات والخلود، ولا يجوز لنا أن نتعبّد بها أقساماً وفروعاً وأسماء واجتهادات ومضامين... الخ، على النحو الذي تركته الأجيال السابقة. ولا يمكن لها أن تكون في مستوى (النص) الآلهي أو النبوي، أو أن تسمى (نصوصاً) كما ورثنا ذلك -تقريباً- عن شيوخنا الذين تلقينا عنهم علوم الشريعة، وبخاصة علم الفقه، في زمن بعيد.

إن التطوير والتجديد في علوم الشريعة ليس من حقنا فحسب، بل من واجبنا كذلك. ولكن إخضاع التراث لهذا التطوير، أو لحركة الرد والقبول، ينبغي أن تكون أسسها ومعاييرها موضع عناية المشتغلين بعلوم الشريعة، وموضع اجتهادهم، بل أن تكون موضوعاً خصباً لحوارهم وندواتهم.

إن عملاً كبيراً وضخماً ينتظرنا، في الوقت الذي لا يفعل أكثرنا إلا القليل، ظناً منّا بأن الواجبات الملقاه على عاتقنا -وها هي الكتب التي دوّنها الآباء مبسوطة أمام أعيننا- لا تكاد تذكر.

١. **في تفسير القرآن:** لقد تضمن نقدنا السابق لكتب التفسير التراثية بعض القواعد التي ينبغي أن تحكم التفسير المعاصر. ونوجز فيما يلي أبرز شروط هذا التفسير:

أ) استحضار الغرض الأساس الذي نزل القرآن الكريم من أجله، أو انطلاقه من هذا الغرض وتأسيسه عليه، والمتمثل -كما أشرنا باختصار بالغ- في إخراج الأمة الوسط (النموذج أو المثال) التي تشهد على الناس (سائر الأمم).

الأمر الذي يتيح للمفسر، أو يفرض عليه الشهود الحضاري الدائم (وليس الغياب التاريخي المذهل). ولا يتحقق مثل هذا الشهود بغير اطراد حركة التفسير، من جهة، وبغير الإلمام بحياة الناس أو الأمم الأخرى القائمة من حول المفسر- أي في عصره -والوقوف على ثقافاتها، وبخاصة الأمم السائدة على مسرح التاريخ، أو تلك التي نازعت المسلمين حق الغلبة والسيادة من جهة أخرى. ويشير وجود مثل هذه الأمم السائدة أو الغالبة إلى النكوص الذي وقع فيه المسلمون، كما يشير بطبيعة الحال إلى فساد منهجهم في التعامل مع القرآن، أي عدم استحضارهم للغرض المذكور.

ب) ومما يتصل بالحديث عن هذا الغرض أنه يشترط في التفسير المعاصر ملاحظته للموضوع الأساس للقرآن، وهو الإنسان وليس الطبيعة. أي الثقافة وعلوم الإنسان، وليس العلم التجريبي، أو علوم الكون نقول هذا، وننبه عليه، لأن كثيراً من المفسرين المعاصرين، فهموا المعاصرة من زاوية الذهاب أو التركيز على ما أسموه (التفسير العلمي) لآيات الكون والطبيعة في القرآن؛ وهم لا يفعلون في ذلك أكثر من إجراء المطابقة بين آيات القرآن والكشوف العلميّة. ولا مجال هنا لنقد هذا المنهج، أو هذه الطريقة، وبيان خطورتها في جميع الأحوال، وفسادها في أحوال كثيرة. ونكتفي بالقول إن موضوع القرآن هو الإنسان، وإن الحديث عن الطبيعة جاء في هذا السياق. وتأسيساً على هذه الملاحظة أو القاعدة فإن المعاصرة الحقيقية في تفسير القرآن تقتضي الوقوف الطويل -والمقارن كما أشرنا في النقطة الأولى السابقة- أمام حقائق الاجتماع الإنساني، التي جاءت بارزة في القرآن، وممتدة بدءاً بالحديث عن النفس الإنسانية التي كشف القرآن عنها للإنسان، ووقفه على سبل صلاحها وفلاحها، وسبل غوايتها وضلالها، ومروراً بعد ذلك بالأسرة وروابطها الأخلاقية والاقتصادية، وانتهاء بعوامل قيام

المجتمعات وسقوط الأمم والحضارات، مع التأكيد الملحوظ في القرآن على «القصة القرآنية» بوصفها البيان العملي أو التطبيق للسنن الآلهية، ولتلك العوامل عبر التاريخ الإنساني الطويل، منذ آدم عليه السلام وحتى ختام حياة محمد، ﷺ. والعجيب أن هذين الموضوعين: آيات الكون والطبيعة، وقصص القرآن، اللذين يشغلان مساحة واسعة في النص القرآني -شطر القرآن- يعدان من أبرز الموضوعات التي دارت حولها الروايات الإسرائيلية في تراث المفسرين، حملهم على ذلك فيما يبدو أنهما ليسا داخلين في باب التكليف، أي ليسا من آيات الأحكام، بمعنى أن هذه الروايات لا بأس بالتعويل عليها -أمام رغبة المفسر في الشرح والاستقصاء- لأنه ليس فيها تحريم حلال، ولا تحليل حرام.

ولكن المشكلة واجهتنا نحن في هذا العصر، حين تبين للناس فساد ما ورد في كتب التفسير في شرح آيات الكون والطبيعة على سبيل المثال، وبخاصة حين لم يفرق كثير منهم بين (النص القرآني) و(أقوال المفسّر) أو شروح المفسرين، ظانين أن هذه الشروح والأقوال تعد تعبيراً عن معنى الآية ومدلولها الحقيقي أو الصحيح، في ضوء (عنايتنا) نحن الزائدة بكتب التراث وتعويلنا عليها كما قلنا قبل قليل.

ج) وأخيراً، فإن من أبرز شروط التفسير المعاصر: محاولته تجاوز عصر الخلاف، أو عصر المذهبية الفكرية في تفسير القرآن التي وقع أصحابها في خطأ المقرر الفكري المسبق. إن معظم المفسرين القدامى -إن لم يكونوا جميعاً- دخلوا إلى النص القرآني بمثل هذا المقرر، تأثراً أو استجابة لنزعة كل منهم الكلامية أو المذهبية، مع الإشارة إلى أن هذا المقرر لم يكن شيئاً خارجاً عن القرآن والحديث، من موروثات أو آثار مترجمة أو منقوله، ولكنه

لا يعدو أن يكون فهماً غير متكامل الجوانب لصورة الموضوع الواحد الواردة في القرآن، أو الموزعة فيه في سياقات ومواقف شتى؛ حيث عمدت الفرق الكبرى في الإسلام أو المدارس الكلامية إلى بعض أجزاء صورة الموضوع الواحد، فجعلتها أصلاً كاملاً، أو مقرراً فكرياً مسبقاً، الأمر الذي اضطرت معه إلى إدخال سائر أجزاء صورة الموضوع الواحد في باب التأويل. وهكذا صار ميزان المحكم والمتشابه -على سبيل المثال- متأرجحا بين الآيات الموافقة من حيث الظاهر للمذهب أو المخالفة له؛ الأمر الذي مهد الطريق أمام جميع الفرق والمذاهب لولوج باب التأويل.

ومن هنا، فإن أي تفسير أو خضوع مباشر -إن صح التعبير- للمدلولات القرآنية، وعلى النحو الذي ينفي عن آيات القرآن الخلاف أو التعارض، يعد من أبرز ما يناط بنا من أصول التعامل المعاصر مع القرآن، وصولاً أو عودة بهذه الأمة الممزقة إلى عصر الفهم الذي يكون الخلاف فيه خلاف تنوّع لا خلاف تضاد، بحسب عبارة ابن تيمية رحمه الله. وإذا صادف أن وجدنا أن المعنى أو المدلول الذي تشير إليه آيات الموضوع الواحد، بعد الجمع والتصنيف، وملاحظة السياق والسباق، ومقاصد الشريعة وقواعد الكتاب... الخ سبق أن قال به أو ذهب إلى مثله معتزلي أو أشعري، فهذا تفسير للقرآن، والذي يذهب إليه من المفسّرين والشرّاح، في أي عصر لا يسلكه في عداد الأشاعرة أو المعتزلة، ولا يجوز أن يجعل منه -أي المفسر- مكلفاً محسوباً على تلك الفرق -التاريخية- أو منتمياً إليها! ولا يجوز لنا بحال أن نؤوّل معاني الآيات أو مدلولاتها، لأننا وجدنا هذا المعنى أو المدلول مطابقاً لما ذهب إليه أحد رجالات تلك الفرق؛ كأن كل هؤلاء معصومون عن الصواب، أو متعمدون لمخالفة الكتاب، أو كأن موافقتهم التي جاءت من خلال مثل هذا المنهج السديد في الفهم تحرم ولا تجوز.

وفي جميع الأحوال، إن المفسر المعاصر ينبغي ألا يعاني من (سطوة) رجال الفرق والمذاهب، لأن آراءهم ليست أصلاً تُفسر في ضوئه نصوص القرآن، وليست مقرراتهم الفكرية المسبقة -المشار إليها- ضرورية لفهمه والعقل عنه.

٢. في العقيدة: يمكن القول:

إن دراسة العقيدة يُعَدّ -بدوره- جزءاً من منهج التعامل مع التراث بوجه عام. ويقوم هذا المنهج الذي ألمحنا إلى الكثير منه فيما سبق، على عدم عدّ أنفسنا طرفاً فيه، وعلى عدم إهماله، أو على عدم القفز عليه في الوقت نفسه. بل لابد من فهمه وتفسيره ومعرفة دوافعه، والوقوف على جميع ملابساته وأسبابه التي أفرزها التاريخ، كل ذلك تمهيداً لتجاوزه وامتلاك القدرة على نقده والحكم عليه.

ومن ثم فإن منهج العقيدة -المقترح- يشترط فيه ألا ننزل بالطالب إلى ساحة خصومة لم يعد لها وجود. وأن نكون كذلك في حل، عند ذكر مسائل الإيمان والاعتقاد، من الالتزام بذكر ما باتت تحمله كل واحدة منها على عاتقها من خلاف أرباب الفرق، بحيث يجري تدريس (العقيدة) وليس (تاريخ الفكر العقائدي) عند المسلمين، أو بحيث يجري التمييز بينهما على أقل تقدير.

وقد عرضنا لمعالم هذا المنهج في بحث مستقل تحت عنوان (نحو عقيدة إسلامية فاعلة) أشرنا فيه إلى مباديء تعليم العقيدة، وإلى منهج القرآن في الدعوة إلى الإيمان؛ لأن العقيدة المطلوبة أو القائمة والمستمرة كما وضحنا هي عقيدة القرآن وقلنا كذلك: إن فهم هذه العقيدة -اليوم أو بدوره كذلك- لا يشترط فيه أن يكون واحداً أو متفقاً بين جميع العلماء لأن المشكلة التي تواجه المسلمين ليست في توحيد الفهوم أو في حمل الكافة على فهم واحد للآيات، وموقف واحد من الأحاديث، تحت عنوان: تصحيح العقيدة، أو ضرورة تقديم هذا التصحيح كشرط

لإعادة الفاعلية والتأثير لهذه العقيدة في حياة المسلمين؛ لأن انطفاء هذه الفاعلية لم يكن أصلاً بسبب تعدد هذه المفاهيم والآراء، ولكن بسبب عدم تطويع المسلمين لسلوكهم في الحياة اليومية لمقتضيات هذه العقيدة ولوازمها، ولما توجبه على المسلم في ساحة العمل والابتلاء.

والذي رجحناه وذهبنا إليه هو أن المسلمين قد انتهوا إلى هذه النتيجة السلبية من خلال التعامل المغلوط الذي تركه المتكلمون مع أسماء الله تعالى وصفاته. ولهذا فقد قدمنا في البحث المذكور منهجاً للتعامل مع الأسماء والصفات بوصفها أبرز مسائل الإيمان والاعتقاد، وأخطرها أثراً في حياة الفرد والجماعة. وقد اعتمد هذا المنهج على عدة نقاط قامت في فحواها على ضرورة إعادة صلتنا بأسماء الله تعالى وصفاته إلى وضعها الصحيح، والقائم على البحث عن علاقتنا نحن المكلفين -في ساحة العمل والابتلاء- بهذه الأسماء والصفات، بدلاً من جدل المتكلمين العقيم الذي دار حول الطرف المقابل من هذه المعادلة، وهو علاقة الذات بالصفات؛ والذي لا نملك أداة البحث فيه لأنه من أمور عالم الغيب، وقلنا: إن الذي غاب عن المتكلمين -في جميع الأحوال- سر هذا التنوع والتعدد في الأسماء والصفات على هذا النحو الهائل. ولو أنهم وقفوا عنده لما فاتهم أن أسماء الله تعالى الحسنى شملت -أو قابلت- حركة الانسان جميعاً ومن غير استثناء، فكيف تأتي هذه الأسماء الحسنى متعلقة بالإنسان، أو ليتعلق بها الإنسان في جميع حالاته التي تعرض له في واقعه ودنياه، ثم يكون ميدان البحث فيها علاقة ذات الله بصفاته حتى وصل الأمر ببعض المتكلمين إلى حد التسوية بين الذات والصفات؟

٣. في الفقه:

قد يكون أثر (الواقع) السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي عاش فيه الفقهاء، واضحاً في ظهور المعنى التاريخي، أو إضفاء الصبغة التاريخية على كثير من اجتهاداتهم وأحكامهم؛ مثل الفقه السياسي وأحكام الإمامة والسلطان وأحكام البغاء ومثل فقه الجهاد والعلاقات الدولية، وما يتصل بذلك من التقسيم المعهود إلى دار الحرب ودار الإسلام، والأحكام الخاصة بكل منهما. وأحكام أهل الذمة، بالإضافة إلى صفحات كثيرة في المال وفقه المعاملات...الخ.

ومما يدل على هذا المعنى التاريخي في هذه الأبواب وسواها: إقرار الفقهاء لمبدأ السياسة الشرعية، الذي يمكن فهمه على أنه رعاية للمتغيرات بطبيعة الحال. وإقرارهم لبعض القواعد التي تقول بتغير الأحكام بتغير الأزمان، إلى جانب تمييزهم بين الفتاوى والأقضية والأحكام. ومن الطريف -الذي يحمل دلالة على ما نقول- أن (السياسة الشرعية) نقوم على تدريسها، لعقود خلت، على النحو الذي انتهت إليه في كتب السابقين.

ويبدو على كل حال ان منهجية التعامل مع هذه الأبواب وسواها، وربما مع التراث الفقهي بوجه عام، قد أصابها تطوير وتعديل في كثير من الجامعات، نظراً لبروز أو لملاحظة هذا المعنى (التاريخي) الذي ذكرناه، ولأسباب أخرى كثيرة.

ويبقى في الأمر متسع لمزيد من المراجعة والتمحيص والاجتهاد، حتى نصل أخيراً إلى المرحلة التي ننتقل فيها من فقه الأوراق إلى فقه الحياة. وفي جميع الأحوال، فإن المرحلة التي نعيشها اليوم هي مرحلة فقه المقاصد والكليات، وليست مرحلة الفروع والجزئيات.

رابعاً: لمحة سريعة عن «مقررات» مقترحة تخدم هذا المنهج في التعامل مع علوم الشريعة:

١- **فقه التنزيل** (أو علم التنزيل)؛ أي تنزيل الأحكام على «الواقع» المتعدد بطبيعة الحال في العالم الإسلامي، وآلية -أو صور وأشكال- هذا التنزيل بما يتناسب مع التنوع الموجود في العالم الإسلامي، بحسب اختلاف حظه من البداوة والحضارة، والموروث الثقافي الذي تتسع له النزعة الإنسانية في الإسلام، أو الذي لا يناقض قواعد القرآن وأحكام الإسلام.

ويتضمن مثل هذا العلم دراسة الشروط الاجتماعية للتنزيل أو لتطبيق الأحكام، خاصة مع (الحاضر العلماني) الذي نعيشه، حتى لا نظن أو نتوهم أن الخروج منه يمكن أن يكون بتطبيق (الحدود) على سبيل المثال.

وقد يتضمن كذلك مسألة مرحلية الأحكام المتعلقة بالدولة، وعلاقتها بالدول والمجتمعات الأخرى غير الإسلامية، التي أشرنا إليها في موضع سابق، والتي ينبغي أن تكون موضع اجتهاد معاصر واسع من قبل الفقهاء.

وأود أن أشير هنا إلى مسألة (الحدود) التي جرى التعرض لها في هذا البحث في أكثر من موضع، فأقول: إن الذي يفهم من ذلك كله أن شعار تطبيق الشريعة لا يجوز فهمه أو تفسيره بأنه تطبيق الحدود؛ لأن هذا الشعار يعني المطالبة بالعودة إلى الإسلام بعد هذا التنكب الطويل، وإن كان قد أخذ مثل هذه التسمية من قبل جماهير الأمة -تطبيق الشريعة- ولا يمكن أن يفهم منه أن الإسلام عبارة عن قانون العقوبات، وان هذا القانون -في اختزال آخر- عبارة عن (الحدود).

وغني عن البيان أن الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة. وهو كذلك حضارة وقيم ليست جديرة بأن تسود في بلاد المسلمين فحسب، بل هي جديرة كذلك بموقع القيادة والسيادة في عالم اليوم. بل لايوجد في عالم اليوم حضارة يمكن لها أن تنازع الحضارة القائمة مثل هذا الموقع غير حضارة الإسلام.

الإسلام إذن ليس شريعة فحسب، والشريعة ليست قانون العقوبات فحسب، وقانون العقوبات ليس (حدوداً) فحسب.

إن الحدود -والحد يعني المنع والزجر- إذا دققنا في عددها وأنواعها، وفي نظم الإسلام والقيم والتي جاءت حضارة الإسلام لتحقيقها في حياة الفرد والجماعة، لا تعدو أن تكون (سياجاً) يحمي المجتمع ويصونه بعد قيامه. ولكن تطبيقها لا يقيم هذا المجتمع، أو لا يعيد بناءه من جديد. وإذا وصل بنا الحال في ظل (الحاضر العلماني) الذي تحدثنا عنه إلى أن تقوم مجتمعاتنا في نظمها الاقتصادية والأخلاقية والتربوية، وفي واقعها الإعلامي والتعليمي، على معايير وأسس مختلطة، أو غير إسلامية؛ فكيف لنا أن نظن أن إعادة أسلمة المجتمع إنما يكون بتطبيق حد السرقة الذي شرع في الأصل لحماية نظام المال والاقتصاد في الإسلام؟ أو بتطبيق حد الزنا أو حد القذف؛ اللذين شرعا لحماية الأعراض والقيم الخلقية التي جاء بها الإسلام، وقام عليها مجتمع المسلمين؟ ألا يمكن القول: إن المسارعة إلى تطبيق هذه الحدود، أو الظن بأن مثل هذا التطبيق معناه العودة إلى الإسلام أو تطبيق الشريعة -في ظل هذه الأوضاع الراهنة- يعني بكل وضوح أنني (أحمي) بهذه الحدود، قيماً وأوضاعاً ونظماً لا شرعية ولا إسلامية؛ بل أكرّسها وأدافع عنها وأعاقب الخارجين عليها، في الوقت الذي لا يرضى بها دين، ولا تقرّها شريعة،

وربما -في بعض الأحيان- لا يرضى بها ذو إحساس أو صاحب مروءة؟ إن تطبيق الحدود يأتي في خاتمة المطاف لا في أول الطريق.

ونرجو ألا يفهم من هذا أنه دعوة إلى الترخص في تطبيق أحكام الله سبحانه، ولكنها دعوة إلى التحقق من قيام شروط التنفيذ. وإن شئت قلت: هذه دعوة إلى (أسلمة) المجتمع، قبل أسلمة قانون العقوبات.

ونحن في الوقت الذي أشرنا إلى أن الفجوة القائمة بين الحاضر العلماني والغائب الديني لا تردم، أو لا يمكن تجاوزها بتطبيق الحدود، فإننا نرى كذلك أن هذا الحاضر -وإلى أن تتم محاصرته وتنهار حصونه عبر سياسات جادّة وملتزمة بالأخذ بأحكام الإسلام -يشكل من وجهة نظرنا «شبهة» تبيح درء الحدود إلى حين. وإذا كنا قد أمرنا بدرء الحدود بالشبهات؛ الفردية أو في حالات الأفراد؛ أفلا يجوز لنا أن نقول أو نفتي بدرئها مع هذا الحاضر العلماني بوصفه يشكل شبهة عامة أو اجتماعية يمكن عدّها أقوى في باب الدرء أو الإرجاء على أقل تقدير؟

وفي جميع الأحوال، فإن هذه المسألة لا تعدو أن تكون فرعاً عن الشروط الاجتماعية للتنزيل، التي أشرنا إليها قبل قليل، والله تعالى أعلم.

٢- **الأقليات والثغور الإسلامية.** المقرر الثاني المقترح هو الأقليات وأحكام الثغور، نظراً لضرورته وأهميته في حراسة حدود الإسلام، واليقظة والمحافظة على جغرافية العالم الإسلامي، ونظراً لكونه أحد شروط فقه التنزيل.

٣- **الفقه الحضاري.** أو قيم الحضارة الإسلامية وأعلامها. ويتضمن مثل هذا المقرر الحديث عن القيم الكبرى والمعاني الإنسانية الجامعة التي حملها الإسلام إلى العالم، كالمساواة العنصرية، والتسامح الديني والتعددية، وحقوق الإنسان،

والتكافل الاجتماعي.. وسائر اسهامات المسلمين في الحضارة الإنسانية، أو قسطهم منها، إلى جانب لمحة عن أعلام الحضارة الإسلامية.

٤- **علم الخلاف** وآدابه -وقواعد المناظرة- مع التركيز على الجانب التاريخي الاجتماعي من أسباب الخلاف ودواعيه.

٥- **علم الاجتماع الإسلامي** و«الإسلام ومشكلات العالم المعاصر» -وقد قمنا بتدريس هذين المقررين لبضعة فصول دراسية، ولحظنا أثرهما الحسن لدى الطلاب.

إلى جانب بعض المقررات الأخرى التي لم تعد تغفلها الكثير من الجامعات والمعاهد الإسلامية والتي يدور معظمها حول الأفكار الإسلامية المعاصرة في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

خامساً: اقتراحات عامة لتفعيل هذا التعامل مع علوم الشريعة:

١- العناية باللغات الأجنبية، وبخاصة الأنجليزية، أساتذة وطلابا، وبلغات العالم الإسلامي الكبرى كالفارسية والتركية. ومن الغريب حقاً ان تكون عناية الكليات والمعاهد الشرعية بلغات العالم الإسلامي هزيلة أو معدومة، حتى لطلاب قسم الدعوة في الجامعات التي تمنح تخصصاً في هذا القسم. ولابد من الاطلاع الموضوعي والجاد على الفكر والفقه الشيعيين من خلال ما كتب فيه باللغة الفارسية ولو من قبل بعض المشتغلين بالدراسات الإسلامية على الأقل.

كما أن اللغة الإنجليزية أضحت من المهارات العلمية الأساسية في هذا العصر. ولا ندري كيف نتمكن من دراسة مشكلات العصر، أو مواكبة أحداثه،

أو فهم مذاهبه وفلسفاته، فضلاً عن دراسة علم مقارنة الأديان بدون هذه اللغة، أو بدون لغة أورروبية على وجه العموم. يضاف إلى ذلك أن معظم ما يكتب عن الإسلام يتم اليوم بمثل هذه اللغات، بما في ذلك ما يكتبه كثيرون من أبناء العالم الإسلامي أنفسهم، فضلاً عما يكتبه المستشرقون وغيرهم من أبناء الأمم والأديان الأخرى.

٢- ضرورة التوسع في التخصص الفرعي لطلبة الشريعة والدراسات الإسلامية، وبخاصة المتفوقين منهم. وأن يكون هذاالتخصص الفرعي في نطاق واحد من العلوم الإنسانية والاجتماعية على وجه الخصوص، نظراً لعلاقتها الوثيقة بعلوم الشريعة، من جهة، ولأنها تصل الطالب بلون من الدراسات الإنسانية المعاصرة، والتي يمكن عدها بصورة عامة منقولة أو مترجمة من ثقافات الأمم الأخرى، وربما حكمتها أو تحكمت فيها كذلك الروح العلمانية، أو كانت بالنسبة للطالب صورة من (الحاضر العلماني) الذي تحدثنا عنه، من جهة أخرى. وأخيراً لأن هذا التخصص الفرعي يمهد للطالب سبيل الاجتهاد والمشاركة العلمية الواعية في تقديم الصورة الإسلامية أو البديل الإسلامي في هذا الحقل، في المستقبل القريب إن شاء الله تعالى؛ والله تعالى أعلم.

قلعة جي، د.محمد رواس.(١٩٩٥). منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات» تحرير د.فتحي ملكاوي ود.محمد أبوسل.عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص(١٤١- ١٧٩)

منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة

د. محمد رواس قلعة جي

جامعة الملك سعود- الرياض

أهمية البحث: إن العالم اليوم يعيش ثورة في كل شيء؛ ثورة في الاجتماع، وثورة في العقائد، وثورة في السياسة، وثورة في الأسرة، وثورة في الاقتصاد، وثورة في الجريمة، وثورة في التشريع وثورة....... وثورة......

والعلوم الشرعية بعامة وجدت لتقوم بعملية ترشيد للمسيرة الإنسانية، فتقوم انحرافها، وتبارك سدادها، على أسس أحكمها رب العباد المتصف بالعلم والحكمة. وإن تخلي هذه العلوم عن مهمتها يعني تحكم عشوائية الثورة، واضطراب مسيرة الإنسانية. ومن هنا كان لا بد من وجود هذه العلوم في ساحات الصراع، أو في زحمة الأفكار والأعمال، تسدد وتقوم وتبارك. وكان لا بد لها من منهجية رشيدة تستخدمها في عملها، وهي تمارس التسديد والتقويم، حتى لا تضيع في الزحمة، أو تجرفها بعض التيارات معها فيما تجرف. ومن هنا جاءت أهمية هذا الموضوع الذي سنتناوله في هذا البحث.

أهداف البحث: يسعى هذا البحث لتحقيق ثلاثة أهداف:

الأول : بيان أن العلوم الإسلامية لم تقصر في يوم من الأيام عن مواجهة التحديات، التي عاصرتها تلك العلوم، وقد نجحت في ترشيد مسيرة

الحضارة الإنسانية وتقويمها في الأصقاع التي واجهت فيها تلك التحديات على الأقل.

الثاني : التعريف بالتحديات المعاصرة التي تواجه العلوم الإسلامية وبيان توجيهاتها وأهدافها.

الثالث : اقتراح منهجية لمواجهة هذه التحديات، حتى لا تكون مواجهتها ضرباً من الفوضى الفكرية التي لا توصل إلى خير.

حدود البحث: كان من المفروض أن يتناول هذا البحث منهجية التعامل مع العلوم الشرعية كلها في ضوء التحديات المعاصرة، ولكن الوقت المخصص لإعداد هذا البحث، والزمن المخصص لإلقائه ومناقشته اضطر الباحث إلى أن يقصر البحث على علم واحد من العلوم الإسلامية. وقد اختار لهذا الغرض علم الفقه بخاصة، لأن هذا العلم يقف في الصف الأول من صفوف المواجهة مع التحديات المعاصرة.

محتويات البحث: لما كانت التحديات المعاصرة التي يواجهها علم الفقه تحديات في الشكل وتحديات في المضمون، فقد رأى الباحث أن يجعل هذا البحث في فصلين:

الفصل الأول: المضامين الفقهية: ويشتمل هذا الفصل على مباحث ثلاثة:

المبحث الأول : لمحة تاريخية عن وقوف الفقه في وجه التحديات المتكررة، وانتصاره فيها.

المبحث الثاني : التحديات المعاصرة لعلم الفقه.

المبحث الثالث : المنهجية المقترحة لمواجهة هذه التحديات.

الفصل الثاني: أنواع التصنيف الفقهي:

المبحث الأول : لمحة تاريخية عن تطور التصنيف الفقهي.

المبحث الثاني : التحديات المعاصرة للتصنيف الفقهي.

المبحث الثالث : المنهجية المقترحة لمواجهة هذه التحديات.

الفصل الأول: المضامين الفقهية

المبحث الأول: لمحة تاريخية عن وقوف الفقه في وجه التحديات المتكررة

تلقى أصحاب رسول الله ﷺ العلم عن رسول الله، ولكنهم لم يكونوا جميعاً في فقه هذا العلم سواء، فمنهم من كان مجلياً في فهم مقاصد رسول الله ﷺ من الأحكام التي شرعها، ومنهم من كان قاصر الفهم عن تلك المقاصد، ولذلك برز من أصحاب رسول الله ﷺ، فقهاء مفكرون، كعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وبرز منهم رواة حفظوا الأحكام ورووها عن رسول الله ﷺ، كأبي هريرة وأبي ذر الغفاري ونحوهم.

لم تختلف أوضاع الحجاز في عهد الخلفاء الراشدين كثيراً عما كانت عليه في عهد رسول الله ﷺ، ولم يظهر في الحجاز في هذا العصر تحديات تستدعي مواجهة مختلفة عن المواجهة، التي اتبعها رسول الله ﷺ، ولا حلولاً تختلف عن الحلول التي وضعها رسول الله. وهذا ما دعا الإمام مالكاً رحمه الله تعالى (١٧٩هـ) إلى اعتبار عمل أهل المدينة مصدراً من مصادر التشريع، يقدمه على خبر الآحاد[1]. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن المجتمع المدني لم يصبه التغير المؤثر بعد، وأنه مازال أقرب إلى الحالة التي تركه عليها رسول الله ﷺ.

١- التحدي الأول: في مواجهة الحضارة العراقية:

لما فتح الله على المسلمين بلاد الشام والعراق واجه الفقه الإسلامي تحدياً عظيماً، لأن الحضارة العراقية كانت مختلفة كل الاختلاف عن الحضارة الحجازية.

---

(١) ترتيب المدارك ١/ ٥١.

فالحضارة الحجازية قد أقامها رسول الله ﷺ على أصول إسلامية محضة، وقطع كل صلة لها بالجاهلية، بل وقطع كل صلة لها يمكن أن تصلها بحضارة قائمة على غير أساس الإسلام. فقد أتى عمر بن الخطاب بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فقرأه على النبي ﷺ، فغضب عليه الصلاة والسلام، فقال: أمُتَهَوِّكون فيها يا ابن الخطاب، والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى كان حياً ما وسعه إلا أن يتبعني"[٢].

أ) التحدي: تلاقت في العراق تيارات حضارية متعددة، فالبابليون والآشوريون والكلدانيون والفرس واليونان، كل هؤلاء أنشأوا في العراق ممالك تختلف صبغتها، كما تلاقت فيها اللغات الآرامية والفارسية والعربية. ومن الطبيعي أن يتأثر أهل هذه البلاد بهذه التيارات الحضارية والثقافية المتعددة، وأن يكونوا من طراز عقلي يختلف عن طراز العقلية البدوية[٣]. إن هذه الحضارة التي واجهها الفقه الإسلامي في البلاد المفتوحة، شكلت تحدياً كبيراً للفقه الإسلامي، وكان على فقهاء الصحابة أن يواجهوا هذا التحدي، فكيف تمت مواجهته ؟

لقد اختار عمر بن الخطاب رضي الله عنه، للوقوف في وجه هذا التحدي الحضاري للفقه، أوعى علماء الصحابة رضي الله عنهم وأسدّهم فكراً، وأوكل إليه هذه المهمة الجسيمة. لقد اختار عبد الله بن مسعود، فأرسله إلى العراق ليقود المواجهة الحضارية، وكتب إلى أهل العراق "أما بعد: فإني بعثت إليكم عمار بن

---

(٢) أخرجه الرمام أحمد في المسند ٨٧/٣ وسنن الدارمي ١١٥/١ ورجاله ثقات إلا مجاهد، ولكن له شواهد تقويه.

(٣) انظر : حياة الشعر في الكوفة صفحة ٢٣١ وموسوعة فقه إبراهيم النخعي ٧٧/١ .

ياسر أميراً، وعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً، وهما النجباء من أصحاب رسول الله ﷺ، فاسمعوا لهما، واقتدوا بهما، وإني آثرتكم بعبد الله بن مسعود على نفسي"[٤].

ب) مواجهة التحدي: وكان منهج هؤلاء في مواجهة هذا التحدي الحفاظ على الأصالة والمأثور، لأن التخلي عنهما يعني غياب الهوية الإسلامية في أرض الإسلام. أما في الأمور المستجدة فقد استحسنوا معالجتها بالاجتهاد الجماعي، لأنه أكثر إصابة، ثم توحيد الأحكام التي يرجحها الإمام في الاجتهاد الجماعي. فقد كتب عمر بن الخطاب إلى قاضيه شريح: إذا أتاك أمر في كتاب الله فاقض به، ولا يلفتنك الرجال عنه، فإن لم يكن في كتاب الله وكان في سنة رسول الله فاقض به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسوله فاقض بما قضى به أئمة الهدى، فأنت بالخيار إن شئت أن تجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني، ولا أرى مآمرتك أياي إلا أسلم لك"[٥] والمعروف أن عمر بن الخطاب كان كثير المشاورة، فكان إذا ورده أمر دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم، واستشارهم، فإذا اجتمعوا على أمر قضى به[٦]. وكانوا يتلمسون في معالجتهم لهذه التحديات أو الواقعات المستجدة مقاصد الشارع فيتوجهون لتحقيقها، وإن أدى ذلك إلى إيقاف العمل بحكم ثبت بالنص. لأن هذا الحكم لم يعد قادراً على تحقيق ما قصده الشارع منه. فقد تضافرت الروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ أنه قضى على من زنا ولم يحصن

---

[٤] موسوعة فقه عبد الله بن مسعود صفحة ٨ للمؤلف، والمراجع التي أشار إليها : طبقات ابن سعد ٦, ٧ والاستيعاب ٩٩٢/٣ وصفة الصفوة ٣٩٥/١ بتحقيق المؤلف.

[٥] موسوعة فقه عمر بن الخطاب، مادة : قضاء /٢أ، والمرجع الذي أشارت إليه سنن البيهقي ١١٠/١٠.

[٦] سنن البيهقي ١١٥/١٠.

بنفي عام وإقامة الحد عليه بجلده مئة جلدة[٧]، وعمل بذلك أبو بكر إلى أن توفي، وعمل به عمر، وعمل به عثمان وعمل به علي بن أبي طالب في فترة خلافته في الحجاز، ولكنه لما انتقل رضي الله عنه إلى العراق - والعراق آنذاك أرض فساد- غرب أحد الزناة فازداد فساداً، ثم غرب غيره، فازداد فساداً، فأخذ يبحث عن مقصود الشرع من النفي، فوجد أن مقصوده عزل الزاني عن البيئة التي سجلت له الجريمة، أو أغرته بها، ووضعه في بيئة صالحة. ولدى التأمل وجد فارقاً بين البيئة الحجازية التي أسسها رسول الله ﷺ على الصلاح، والبيئة العراقية التي تمور بالفساد، حيث لا يكون في التغريب عزل للمجرم عن البيئة الفاسدة، وقرر رضي الله عنه أن يبني سجناً يغرب فيه بدلاً من النفي، ووجه الوعاظ والعلماء إلى تعهد هؤلاء المسجونين بالرعاية والتوجيه، وقال: إذا زنى البكر بالبكر يجلدان مئة ويحبسان، ومن الفتنة أن ينفيا[٨] ولم يجد المعاصرون من صحابة رسول الله في عمل علي رضي الله عنه تركاً للسنة، ولكنه عمل بما أراده الشارع منها. ولقدكان هذا أول تحد يتعرض له الفقه الإسلامي، وأعظم تحد أيضاً، وإنما كان أعظم تحد لأن الفقه لم تؤصل أصوله بعد، ولم ترسم قواعده، بل كان معظمه فتاوى لم تصغ قواعدها بعد، ومع ذلك فقد استطاع الفقه الإسلامي أن ينتصر على هذا التحدي، ويثبت وجوده في الساحة، بسبب المنهجية السليمة التي وضعها القادة الفكريون في هذه الأمة، لمواجهة هذا التحدي. وتتلخص هذه المنهجية بما يلي:

أولاً : اختيار الرجال الأكفاء لهذا التحدي.

---

(٧) انظر صحيح البخاري كتاب الحدود باب البكران يجلدان وينفيان، ومسلم كتاب الحدود باب حد الزنا.

(٨) موسوعة فقه علي بن أبي طالب، مادة : زنا/ ١٢١٥، والمراجع التي أشارت إليها: مصنف عبد الرازق ٣١٢/٧ والمحلى ١٨٤/١١ واختلاف أبي حنيفة مع ابن أبي ليلى ص/٣١٨.

ثانياً : المحافظة على الأصالة.

ثالثاً : الاجتهاد الجماعي.

رابعاً : تحري مقاصد الشارع في حكم آخر، عندما يصبح الحكم الذي ورد به النص عاجزاً عن تحقيقها.

٢- التحدي الثاني: هجمة الفكر الغريب على الحضارة الإسلامية بالترجمة

أ) التحدي: ثم تلا هذا التحدي تحد آخر، في القرن الثاني الهجري، يوم هجمت الفلسفات على بلاد الإسلام، وأخذ المترجمون يترجمون كتبها من اللغات المتعددة إلى اللغة العربية، وقد بدأ ذلك عندما قام خالد بن يزيد (٩٠هـ) بنقل كتب الأمم الأخرى وفلسفاتهم إلى العربية، وبلغ ذلك ذروته في عهد الخليفة العباسي المأمون بن هارون الرشيد (٢١٨هـ) الذي أسس "بيت الحكمة" وجعل رئاستها إلى يوحنا بن ماسوية (٢٤٣هـ) الذي خلفه في رئاستها حنين بن إسحق (٢٦٤هـ). وأسس موسى بن شاكر -الذي كان منجماً- للمأمون دار الترجمة التي خلفه فيها أبناؤه، وكلهم من العلماء، وحشدوا المترجمين، وأغدقوا عليهم الأموال. والجدير بالذكر أن جل هؤلاء المترجمين كانوا من غير المسلمين ابتداء من عبد الله بن المقفع الذي أسلم فيما بعد (١٤٠هـ)، ومروراً بجرجس بن بختيشوع (١٨٥هـ)، الذي استقدمه الخليفة المنصور من جند يسابور ليكون طبيبه الخاص، وابنه بختيشوع بن جرجس (١٩٤هـ)، وابن البطريق (١٩١هـ)، ويحيي بن ماسوية (٢٤٣هـ)، وحنين بن إسحق (٢٤٩هـ)، وابنه إسحق بن حنين (٢٩٨هـ)، وابن أخت حنين حبيش، وغيرهم[٩].

---

[٩] التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ٣/٣٤٧.

قـد يقـال إن الكتب التي ترجـمـهـا هؤلاء هي كـتب في الفلسـفـة والطب والكيمياء والفلك، ولم يترجموا كتباً في القانون[١٠]. وإن أول كتاب في القانون ترجم إلى العربية كان سنة ٤٩٤هـ تقريباً، وهذا الكتاب هو "الكتاب السوري الرومان". فقد نقل هذا الكتاب من اللغة الرومانية إلى اللغة السريانية في أواخر القرن الثالث الهجري، ثم نقل من السريانية إلى العربية على أيدي النصارى السريان في أواخر القرن الخامس الهجري، سنة ٤٩٤هـ تقريباً[١١]، أي بعد اكتمال بناء المذاهب الفقهية، واستقرارالفقه الإسلامي.

ولكننا نقول: لقد كان جمهور هؤلاء المترجمين من غير المسلمين، كما تقدم. ولذلك فإنهم كانوا ينقلون إلى العربية بين الحين والحين بعض الكتب التي لها اتصال بالفكر الفقهي وتأثير فيه. فقد ترجم حنين بن إسحق، مثلاً، كتاب الجمهورية لأفلاطون، وكتاب السياسة، وكتاب القوانين، كما ترجم العهد القديم. وهي كتب في مجموعها تحتوي على فكر فقهي؛ فضلاً عن أن هذه الترجمات لكتب الفلسفة قد فتحت آفاقاً جديدة للفكر، مما نتج عنه تيارات فكرية توضعت في مذاهب عقدية مختلفة ضمن الملة الإسلامية. وهذا ما عمل له عقلاء الأعداء حين نصحوا بحمل هذه الكتب إلى ديار المسلمين، فقد نقل ابن نباتة في سرح العيون" إن المأمون لما هادن صاحب جزيرة قبرص أرسل إليه بطلب خزانة كتب اليونان، وكانت مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليه أحد، فجمع صاحب هذه الجزيرة بطانته وذوي الرأي عنده، واستشارهم في حمل الخزانة إلى المأمون، فكلهم أشاروا بعدم الموافقة إلا مطرانا واحداً، فإنه قال: الرأي أن تعجل بإنفاذها إليه، فما دخلت هذه

---

[١٠] الفهرست صفحة ٣٣٨ وما بعدها.

[١١] بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني صفحة ٩١.

العلوم العقلية على دولة شرعية إلا أفسدتها، وأوقعت بين علمائها، فأرسلها إليه، واغتبط بها المأمون[١٢] وهكذا كان.

ب) **مواجهة التحدي:** يظهر أن الفقهاء -وهم الأحق من غيرهم بكتاب الله وسنة رسوله، والأقدر من غيرهم على استنباط المعاني منهما- قد أدركوا أن هذه التيارات الفكرية لا بد من أن تجد طريقها إلى الفقه، فيفسد الفقه بها، ولذلك ظهرت في القرن الثاني طبقة من الفقهاء جمعوا أحاديث الأحكام، كما فعل الإمام أبو حنيفة في مسنده، والإمام مالك في الموطأ، والإمام سفيان الثوري في الجامع الصغير[١٣]؛ وجمعوا المأثور من الاجتهادات الفقهية للصحابة، كما فعل الثوري في الجامع الكبير[١٤] وأبو حنيفة في كتاب الآثار، وابن أبي شيبة في المصنف، وغيرهم، ثم قاموا بتأصيل هذه الأحكام وتقعيدها واستقراء مناهج استنباطها من النصوص، كما فعل الإمام الشافعي في كتاب الرسالة. ثم تناول تلاميذ هؤلاء العلماء هذا التأصيل والتقعيد وقواعد الاستنباط بالدراسة والتمحيص حتى صارت مذاهب التف حولها المسلمون، وبذلك انتصر الفقه على هذا التحدي، وحفظ من التأثيرات الأجنبية عليه.

٣- التحدي الثالث: دخول الإسلام أوروبا في العهد العثماني.

أ) **التحدي:** دخل الإسلام أوروبا على يد العثمانيين، فأحبه أهل البلاد لما وجدوه من الفوارق الجوهرية بينه وبين النصرانية، ديانتهم الأصلية؛ إذ وجدوا، على

---

(١٢) سرح العيون صفحة ٦٦.

(١٣) موسوعة فقه سفيان الثوري صفحة ٥٢ للمؤلف، والمراجع التي أشارت إليها : حلية الأولياء ٣٦/٧ و ٣٨٣/٦ وكشف الظنون صفحة ٢٢٥.

(١٤) تاريخ التراث العربي٢٤٧/٣/١.

الأقل، في أحكام الإسلام ما لا يتعارض مع الفطر البشرية، وما لا يتعارض مع العقل السليم، وهما أمران أساسيان تفتقدهما النصرانية؛ ولذلك كثر دخول الناس في الإسلام. ولما كانت الأوضاع في أوروبا تختلف عن الأوضاع في البلاد الإسلامية في آسيا وإفريقيا، فقد وجدت كثير من المشاكل التي تتطلب الحل، وكان تقديم الحل المناسب امتحاناً امتحن به الفقه الإسلامي.

لم يكن موضوع هذا الامتحان الخوف من تأثر الفقه الإسلامي بمؤثرات أوروبية، لأن أوروبا كانت آنذاك من الناحية الفكرية والسياسية والنفسية، أضعف من أن تؤثر في الفقه الإسلامي، لأنها منهزمة أمامه فكرياً وسياسياً وعسكرياً ونفسياً. والمغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، كما يقول ابن خلدون[١٥] وإنما موضوعه واقعات جديدة تحدث، لم يتناولها الفقهاء القدامى بالبحث، ولا بد من بيان الحكم فيها.

ب) **مواجهة التحدي:** لم يكن تقديم حلول للأوضاع أو الوقائع المختلفة أمراً عسيراً، وبخاصة أن الفقه الإسلامي قد قعدت قواعده، واستكملت مناهج البحث فيه، ولذلك فإن هذه الواقعات قد عولجت بأسلوبين:

الأسلوب الأول: تخريج الأحكام لها باجتهاد فردي من عالم من العلماء على قواعد مذهب من المذاهب الأربعة. ولما كانت الدولة العثمانية قد اتخذت المذهب الحنفي مذهباً رسمياً لها، فإن هذه التخريجات كانت تتم بناء على قواعد المذهب الحنفي في الغالب.

---

(١٥) مقدمة ابن خلدون صفحة ٢٥٨.

الأسلوب الثاني: إقامة مجامع فقهية محلية تقوم بضرب من الاجتهاد الجماعي في تخريج الأحكام للواقعات، أو إعطائها حكماً جديداً، أذكر من ذلك: المدرسة العثمانية في جامع العثمانية في مدينة حلب، فقد خصصت في هذه المدرسة غرف للمجاورين -والمجاورون عادة هم خاصة علماء حلب- يعقد لهؤلاء المجاورين درس صباحي يديره مفتي حلب، تعرض في هذا الدرس الواقعات الجديدة، أو التي عرضت على عالم ولم يعرف الجواب عليها، أو لم يكن واثقاً من الجواب عليها، وتدرس من قبل هؤلاء العلماء، ثم تصدر الفتوى فيها؛ وكانت هذه المجامع في أكثر المدن الإسلامية الكبرى.

المبحث الثاني: التحديات المعاصرة

قلنا إن العصر الجديد شهد ثورة في كل شيء؛ ثورة في القيم الاجتماعية، وثورة في الاقتصاد، وثورة في التقنية، وثورة في النقل، وثورة في التقنين وغير ذلك، ونتج عن هذه الثورة أربعة أمور:

الأمر الأول: ظهور واقعات موجودة في المجتمع الإسلامي، لم يعرفها الفقه الإسلامي من قبل، بقطع النظر عن موطن نشوئها، هل نشأت أصلاً في المجتمع الإسلامي، أو نشأت أصلاً في المجتمعات الغربية، وفي ظل الأنظمة الغربية، ثم وجدت طريقها إلى بلاد المسلمين، كتصفية مياه المجاري حتى تعود ماء لا طعم فيه ولا لون ولا رائحة، وفتح الاعتماد المستندي، وعمليات التجميل التي يعود بها الشيخ شاباً، وأطفال الأنابيب، وزرع الأعضاء، وتمديد عمل بعض أجهزة البدن بعد موت الدماغ وغير ذلك كثير.

الأمر الثاني: ظهور واقعات أخرى للفقه فيها حكم، ولكن هذا الحكم لم يعد قادراً على تحقيق مقصد الشارع منه. ونحن إما أن نستمر بالعمل بالحكم القديم ولو لم يحقق المقصد الذي أراده الشرع منه، وإما أن نوقف العمل بهذا الحكم، ونستبدله بحكم شرعي آخر يحقق المقصد الذي أراده الشارع.

الأمر الثالث: تطويع الفقه الإسلامي لتحقيق رغبات الحكام، حيث ظهر جماعة من علماء السلطة مهمتهم تقديم المبررات والفتاوي الشرعية لكل ما يريده الحاكم.

الأمر الرابع: الرفض الكلي لأحكام الشريعة بحجة عدم صلاحيتها.

المبحث الثالث: المنهجية المقترحة لمواجهة هذه التحديات

هذه التحديات المعاصرة لا بد لنا من مواجهتها، وأعتقد أننا لا بد لنا في مواجهتها من أمور:

الأول : وجود الفقيه المؤهل لخوض هذه المواجهة.

الثاني : توجه عام لا بد من أن يضعه الفقيه أمام عينيه.

الثالث : منهجية مخصوصة للفقية في مواجهة هذا التحدي.

وسنتحدث عن هذه الأمور فيما يلي:

١) الفقيه المؤهل لخوض المواجهة مع التحدي:

إن خوض المواجهة مع التحديات المعاصرة وبيان أحكام الشريعة، التي يجب أن ترتب لها، لا بد من أن تكون من فقيه متمرس، توفرت فيه صفات فكرية وعلمية ونفسية عالية، لأن المبادىء والأفكار مهما كانت عالية، إذا لم يتوفر لها

الإنسان الدرب المؤهل لعرضها فقد تموت إذا عرضت، بل قد تقلبها أجهزة الإعلام إلى زيف وريب وبطلان، وأهم هذه الصفات التي يجب أن تتوفر في الفقيه الذي يخوض معركة التحدي ما يلي:

أ) العلم: ويتناول هذا العلم العلم بأمرين:

١. العلم بالمشكلة المعاصرة علماً دقيقاً، بحيث يحيط هذا العلم بماهية المشكلة، وحقيقتها، ومقاصدها، والأحوال التي تستند إليها، والظروف التي هي فيها، وغير ذلك. لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وعلى هذا فإن من لم يحط بالضمان المصرفي مثلاً، أو الكفالة بأجر، غير مؤهل للحكم عليهما حِلاً ولا حرمة.

٢. العلم بمصادر التشريع الإسلامي، ومناهج استنباط الأحكام منها أو بها، ومقاصد الشارع من الأحكام، والقواعد الفقهية العامة، وضوابط الأحكام، وأقوال المذاهب الفقهية وأئمة الاجتهاد العام، وأصحاب الاجتهادات الجزئية، لأن هذه المعرفة تنير الطريق أمام الفقيه، وتجنبه الزلل إن شاء الله تعالى.

ب) الفطانة وسعة الأفق:

أما الفطانة فإنها لملاحظة الفروق الدقيقة بين الواقعات التي تبدو متماثلة. ومن الفطانة: "الحكمة" وهي وضع الحكم المناسب للواقعة، في الظرف المناسب، وإعلانه في الوقت المناسب، وبالأسلوب المناسب؛ إذ لا يكفي أن تكون صاحب حق حتى تربح القضية في معركة التحدي، بل لا بد لك أيضاً من أن تطلب حقك بطريقة مناسبة. فالرسول ﷺ مع أنه صاحب حق، ومع ذلك فإنه كان يحرم المواجهة بالعنف في المراحل الأولى للدعوة، وكان شعاره في ذلك ﴿والعصر، إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾. وقد كان من

الحكمة أن يفعل ذلك في تلك المرحلة من الدعوة، ولكن ما أن تبدلت الظروف حتى صار من الحكمة أن يبدل الأسلوب إلى أسلوب: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ (البقرة ١٩٠) ولما تغيرت الظروف، مرة ثانية، صار من الحكمة أن يبدل الأسلوب أيضاً إلى أسلوب: ﴿قاتلوا الذين يلونكم من الكفار﴾ (التوبة ١٢٣).

وأما سعة الأفق فهي ضرورية للنظر في عواقب الأحكام، إذ على الفقيه أن يتحرى بالأحكام مصالح المسلمين، وكل حكم مثير للفتن يجب رده، وكل حكم مفرق لجماعة المسلمين يجب رده[١٦].

وإذا كان المجتمع اليوم يقوم بفرز خاطىء لأصحاب المواهب، فيخصص أصحاب الذكاء والفطانة المتفوقين لعلوم الطب والهندسة ونحوها من العلوم التطبيقية، ويخصص من هم دون ذلك للعلوم الإنسانية، ومنها علوم الشريعة بما فيها علم الفقه، أدركنا مدى قلة النجاح في مواجهة هذه التحديات، ومدى الخطر الذي ينتظر الأمة التي يقود فكرها مجموعة من الصف الثاني ذكاء وفطانة. فالأطباء لا يقودون الأمم في العادة، وإنما يقودها العلماء والوعاظ والأدباء.

جـ) التقوى:

وهي صفة في النفس تشعر صاحبها بمراقبة الله تعالى، وتحمله على إتيان ما أمر الله، واجتناب ما نهى الله، فلا يقبل حكم في واقعة معاصرة إلا ممن عرفت عنه التقوى، وتتحقق التقوى في معالجة الواقعات المعاصرة في أمرين:

---

(١٦) موسوعة فقه ابن تيمية، مادة إفتاء/٤جـ، للمولف، والمصادر التي أشارت إليها : مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠٣/٢٧.

الأول: الإخلاص، ويتمثل ببذل الجهد الكافي في دراسة الواقعة: ويعتبر الجهد المبذول كافياً إذا وصل بالفقيه إلى درجة غلبة الظن، المبني على الاستقرار أو المحاكمة العقلية الصادقة، وتعتبر المحاكمة صادقة إذا كانت بعيدة عن التشهي والهوى.

الثاني: تحري الحق الذي يغلب على الظن أنه حكم الله، ولا يعني تحري الحق الأخذ بالأحوط إن كان في ذلك مشقة على الناس.

د) التدرب على تخريج الأحكام:

الفقه هو صناعة، لا بد من التدرب عليها، كما هو علم. والتدرب على تخريج الأحكام يُكسب الفقيه المرونة الفكرية اللازمة لمعالجة المشكلات المعاصرة، وضرورة التدرب على تخريج الأحكام، كضرورة التدرب على حل مسائل الرياضيات، وكضرورة تدرب الجسم على أداء بعض الحركات الرياضية الخطرة، فكما لا يكفي العلم بالقوانين الرياضية أو العلم بوصف الحركات الرياضية دون التدرب عليها، فكذلك لا يكفي العلم بالقواعد الفقهية وطرق استنباط الأحكام دون التدرب على تطبيقها. وقد تنبه الإمام أبو حنيفة، رحمه الله تعالى، قديماً إلى أهمية التدرب على تخريج الأحكام، فكان رحمه الله تعالى يدرب عليها أصحابه، فكان يطرح المشكلة عليهم، ثم يفرض الفروض والاحتمالات، ثم يتلقى الأحكام منهم، ثم يناقش هذه الأحكام فيصحح منها ما يصحح، ويزيف منها ما يزيف، وكان لا يكره أحداً منهم على قول.

٢) التوجه العام الذي يجب أن يراعيه الفقيه:

أ) مخاطبة العقل بما يقبله ولا يأباه، لأن العقل إذا قبل شيئاً، ولو رفضه صاحبه عناداً وكبراً، فإنه لا بد من أن يعود إليه، ولذلك فإن الفقيه بقدر ما يكون

مقنعاً بقدر ما يكون رجحان فوزه في معركة التحدي، ولذلك نجد القرآن الكريم كان يتوجه إلى العقل دائماً، يخاطبه بما يقبله ولا يأباه، ويتحاكم إليه، تأمل قوله تعالى ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيى به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ (البقرة: ١٦٤). وإذا استثنينا الأحكام التعبدية التي لا يدرك لها العقل علة- وهي أحكام قليلة جداً، وكلها محصورة في العلاقة التعبدية بين العبد وربه فقط -نجد أن أحكام الشريعة كلها معقولة المعنى، وتتنزل على أحكام العقل السليم، وللبرهان على ذلك ألف الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى كتابه الكبير "درء تعارض العقل والنقل".

ب) مخاطبة الفطرة بما يأتلف معها ولا يختلف، لأن الله تعالى خلق الفطرة، وما خلقها الله تعالى إلا لتبقى، ولتؤخذ بعين الاعتبار في الأحكام، وكل حكم لا يراعي الفطرة لا تقبله النفس وتتمنى لو لم يكن. ولذلك فإن العقل الباطن في الإنسان يوجه الإنسان إلى التحايل على الحكم المناقض للفطرة، والله تعالى أنزل شرائعه لتطبق، لا ليحتال عليها، وأنزل شرائعه ليسعد بها الناس، لا ليشقى بها الناس، ولا يكون ما يناقض الفطرة عنصر سعادة، بل عنصر شقاء.

ج) إيثار اليسر على العسر: قلنا: إن الله تعالى أنزل شرائعه ليسعد بها الناس، وكل من سخر الدين لإتعاس الناس فقد ضل الطريق وخرج بالدين عن هدفه. تأمل قوله تعالى حاكياً وصف هذا الدين على لسان الجن الذين آمنوا به: ﴿وأنا لما سمعنا الهدى آمنّا به، فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخساً ولا رهقاً﴾

(الجن ١٣). وإنما كان عدم الإرهاق في الإسلام، لأن الله تعالى راعى في جميع تكاليفه إطاقة أواسط الناس من عباده، كما قال تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة ١٨٥). حتى إذا صارت هذه التكاليف مرهقة لشخص من الأشخاص بسبب ظرف خاص به، كالمرض أو السفر أو الإعاقة أو نحو ذلك، فتح الله تعالى له باب التيسير كما قال تعالى: ﴿فإن مع العسر يسراً﴾ (الشرح ٥)، وقوله: ﴿سيجعل الله بعد عسر يسراً﴾ (الطلاق:٧)، وعلى العموم فإن الشريعة لا تكلف بما لا يطاق لقوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (البقرة ٢٨٦). وكما قال ﷺ في الحديث الشريف: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)[١٧]. والطرق التي قد تؤدي بالفقيه إلى ترك التيسير على الناس كثيرة، كالعمل بالأحوط، مع أن العمل بالأحوط يعمل به، ولا يفتى به الناس؛ والتوسع في سد الذرائع حتى تصير هذه القاعدة إرهاقاً للناس؛ والخلط بين العادات والعبادات، ومن ثم تطبيق أحكام العبادات على العادات[١٨].

د) ترجيح الائتلاف على الاختلاف، ووحدة الكلمة على تفرقها؛ فلا يجوز لفقيه أن يصدر حكماً يفرق به جماعة المسلمين، ولا يعين به باغياً على بغيه على الإمام الشرعي، إلا أن يرى من الإمام الكفر البواح أو الولاء للكفار من دون المسلمين. ويجب عليه تجاوز اختلاف الفقهاء في الفروع، وعدم الوقوف عندها، فضلاً عن اتخاذها أداة لتفريق الأمة وتمزيق وحدتها، بل عليه ترك المستحبات إن كان الإتيان بها يسبب خللاً في الائتلاف والوحدة، قال ابن تيمية

---

(١٧) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر.

(١٨) مجلة الفيصل العدد ٢٠٥ صفحة ٢٤، مقال للمؤلف بعنوان "صوابة الإعنات".

رحمه الله تعالى: يستحب للرجل أن يقصد إلى تأليف هذه القلوب بترك هذه المستحبات، لأن محنة التأليف في الدين أعظم من محنة فعل هذا، كما ترك النبي ﷺ تغيير بناء الكعبة لما رأى في إبقائه من تأليف القلوب، وكما أنكر عبد الله بن مسعود على عثمان بن عفان إتمام الصلاة في السفر ثم صلى خلفه متماً، وقال: الخلاف شر[19] وإذا كان الطرف المسلم المختلف معه هو الأقوى، والمعركة معه هي الخاسرة، وجب اجتناب الصدام معه، والعمل على بث الفكر الصحيح، وتسخير كل ذي قلم وكل ذي لسان، للكتابة والكلام لبيان الحق الذي أراده الله، ولنشره بين الناس بالحكمة والموعظة الحسنة، وعدم إظهار العداء للطرف المخالف، والإبقاء على الصلة معه، ومحاولة التسديد والتقريب ما أمكن.

٣) منهجية مواجهة التحدي:

الواقعة إما أن يكون قد ورد نص شرعي في حكمها، أو لم يرد نص شرعي، فإن ورد نص شرعي فإن النص على حكمها إما أن يكون مما للرأي فيه مجال، أو مما ليس للرأي فيه مجال، وسنتكلم على كل حالة من هذه الحالات فيما يلي:

أ. الحكم لا مجال للعقل فيه:

إن كانت الواقعة مما ورد نص بحكمها، ولكن الحكم فيها تعبدي فلا مجال للعقل فيه، كتحديد وقت الصيام بشهر رمضان دون غيره من أشهر السنة، كما قال تعالى ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان

---

(١٩) موسوعة فقه ابن تيمية، مادة : اختلاف /٢ب للمؤلف، والمراجع التي أشارت إليها : مجموع فتاوى ابن تيمية ٤٠٧/٢٢ و ١٩٥/٢٤ واختيارات البعلي ص/٢٤.

فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾(البقرة ١٨٥)، وكتحديد أوقات الصلوات، وعدد ركعاتها، ونحو ذلك، فإن هذا الحكم ليس محلاً للاجتهاد، وإنما يجب تنفيذه كما ورد بحسب الطاقة، ويرخص بترك ما أدى إلى الحرج منه، دون أن يأثم المكلف بهذا الترك، أو ينقص ذلك من أجره شيئاً، لقوله تعالى: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج، ولكن يريد ليطهركم﴾(المائدة:٥)، وقوله: ﴿هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ومن هنا أخذ الفقهاء بالرخصة فيما تعم به البلوى، وكان تحاشيه يورث مشقة، فعفوا عن يسير النجاسة في الثوب أو البدن[٢٠] ورخصوا للمريض الذي يشق عليه القيام في الصلاة بترك القيام فيها[٢١]، وغير ذلك كثير.

ب. الحكم مما للعقل فيه مجال: وفي هذه الحالة يجب ما يلي:

١. دوام مراقبة هذا الحكم، لمعرفة ما إذا كان مازال يحقق مقصد الشارع منه، أم أنه أصبح -لظرف طاريء- غير قادر على تحقيق مقصد الشارع منه. فإن كان مازال محققاً لمقصد الشارع منه، فإنه يستمر عمله، أما إن أصبح عاجزاً عن تحقيق مقصد الشارع منه فلا بد من استبداله بحكم شرعي آخر، يحقق المقصد الذي أراده الشارع. ففرض التغريب على الزاني غير المحصن كان في البيئة الحجازية يساهم في إصلاح الزاني، وإعادته إلى حظيرة الأخلاق والدين، ولكنه في البيئة العراقية زاد من فساد الزاني، مما جعل علي بن أبي طالب رضي الله عنه يعدل عن النفي إلى السجن ويقول:"إذا زنى البكر بالبكر يجلدان مئة ويحبسان، ومن الفتنة أن ينفيا[٢٢].

---

[٢٠] رد المحتار على الدر المختار ١/٢١٠ والمغني ٧٩/٢.

[٢١] حلية العلماء ١٩٠/٢ والجامع لأحكام القرآن ٣١٧/٤.

[٢٢] موسوعة فقه علي بن أبي طالب، مادة : زنا/٥آ٢آ، والمراجع التي أشارت إليها : مصنف عبد الرزاق ٣١٢/٧ والمحلى ١٨٤/١١ واختلاف أبي حنيفة مع ابن أبي ليلى ص/٣١٨.

وأقطع رسول الله ﷺ بلال بن الحارث أرضاً طويلة عريضة، فبقيت بيده إلى خلافة عمر بن الخطاب، فمر عمر بن الخطاب بها، فوجدها غير محياة، فقال لبلال: يا بلال إنك لا تطيق إحياء ما في يدك، فقال بلال: أجل، فقال عمر: انظر ما قويت على إحيائه منها فامسكه، وما لم تطق ولم تقو عليه فادفعه إلينا لنقسمه بين المسلمين، فقال بلال: لا أفعل والله، شيئاً أقطعنيه رسول الله، قال عمر: والله لتفعلن، وأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين[٢٣].

وإنما استرد عمر رضي الله عنه من الأرض ما عجز بلال عن إحيائه؛ لأن مقصد الشارع من الإقطاع إحياء الأراضي، لزيادة الدخل العام للبلاد، وليس زيادة ثروة شخص معين، ولما لم يتحقق هذا المقصد من الإقطاع عدل عنه عمر رضي الله عنه إلى تصرف آخر يحقق هذا المقصد. ومثل هذا كثير[٢٤].

٢. إعادة النظر في العلة المستنبطة: قد يستنبط العلماء من نص شرعي، آية كان أو حديثاً، علة للحكم ثم يبنون على هذه العلة أحكاماً. واستنباط العلة كاستنباط الحكم تتم بالاجتهاد، والمجتهد قد يخطيء وقد يصيب، وكما لا يوجد ما يمنع من إعادة النظر في الحكم المستنبط من النص الشرعي بواسطة القياس، أو بواسطة غيره من وسائل الاستنباط، كذلك لا يوجد ما يمنع من إعادة النظر في العلة المستنبطة من حكم الأصل.

---

(٢٣) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، مادة : إحياء الموات/٤ للمؤلف، والمراجع التي أشارت إليها : مصنف عبد الرزاق ٩/١١ وسنن البيهقي ١٤٩/٦ وخراج أبي يوسف ص/٧٣ وخراج يحيى بن آدم صفحة ٩٣ وأموال أبي عبيد صفحة ٢٩٠ والمغني ٥١٩/٥.

(٢٤) انظر : مباحث في الاقتصاد الإسلامي من أصوله الفقهية ص/٢٤ وما بعدها، للمؤلف.

وإتاحة فرصة إعادة النظر في العلة المستنبطة، قد يؤدي إلى اعتماد علة أخرى لحكم الأصل، مما يترتب عليه تغيير الأحكام المترتبة على العلة القديمة.ﷺ وهذا قد يساهم إلى حد كبير في معالجة بعض الواقعات بروح جديدة، قد تكون أكثر مناسبة لروح العصر، نذكر على سبيل المثال أن رسول الله ﷺ قال: (لا يحل بيع ما ليس عندك). [٢٥] قال العلماء: إن علة النهي عن بيع الإنسان ما ليس عنده هي "العدم"، ولذلك اشترطوا في المبيع أن يكون موجوداً حين العقد، أما ابن تيمية رحمه الله تعالى فإنه أعاد النظر في هذه العلة، ورأى أن هذه العلة لا تصلح أن تكون علة، لأنها منقوضة ببيع السَّلَم، لأنه يتضمن بيعاً لمعدوم، وفسر قوله ﷺ: (لا يحل بيع ما ليس عندك) بأنه لا يجوز بيع ما ليس عندك عند التسليم، لا عند العقد، وبذلك تصبح العلة عنده في المنع من بيع المعدوم هي "الغرر" وليس العدم، وعلى هذا فإنه يصح عنده بيع المعدوم إن لم يشتمل على غرر - وهو الجهالة أو خطر عدم إمكان التسليم- ولا يصح بيعه إن اشتمل على غرر، ولذلك (نهى رسول الله ﷺ عن بيع حبل الحبلة)[٢٦] لما فيه من الغرر، لا لأنه معدوم عند العقد. وبذلك يكون ابن تيمية رحمه الله تعالى قد حل مشكلة جميع البيوع التي يحتاج إليها التجار، وتقف علة العدم عقبة في وجه تصحيحها[٢٧].

٣. تخريج المسائل المستجدة على الوجه الذي فيه تيسير على الناس، إذ ليس من الورع إحراج الناس في معاملاتهم. فالقاعدة في الإفتاء: يفتي في المعاملات

---

(٢٥) أخرجه الترمذي والنسائي في البيوع، وأخرجه أبو داوود في الإجازة باب بيع ما ليس عندك، وابن ماجة في التجارة باب بيع ما ليس عندك.

(٢٦) أخرجه البخاري ومسلم، كلاهما في البيوع باب حبل الحبلة .

(٢٧) انظر : مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، العدد الخامس صفحة ٦٥ بحث بعنوان "منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي، للباحث.

بمـا هو أيسـر على الناس، نذكـر على سبـيل المـثـال: (يرى بعض الفـقـهـاء المعاصرين أن الحوالات البنكيـة التي يحولها الأفراد عن طريق البنوك من بلد لآخر هي "قرض" من الشخص المحول إلى البنك، بشـرط أن يوفيـه البنك هذا المبلغ في بلد آخر يتم الاتفاق عليه)، وعلى هذا فإن العملية تكون "سفتجة"، والسفتجة قد اختلف الفقهاء في حلها[٢٨] وعلة المنع عند من منع: أن السفتجة قـرض جر نفـعاً- وهو نقل الدين من بلد إلى بلد- وهو ممنوع لأنه ربا، إذ كل قرض جر نفعاً فهو ربا عندهم.

وأرى اعتبارها "إجارة"، وقد توفرت فيها أركان الإجارة الأربعة، المستأجر: وهو العميل المحول، والأجير: المكلف بنقل المبلغ المحول من بلد إلى آخر، وهو البنك، والأجر: وهو ما يتقاضاه البنك من الأجرة على التحويل، والمنفعة محل الإجارة: وهو نقل المبلغ المحول من بلد إلى بلد، ويمكن أن يؤخذ على هذا التخريج أن المبلغ المنقول ليس عين المبلغ المسلم إلى البنك، وإنما هو غيره، وهذا لا يضر لأن النقود لا تتعين بالتعيين على الراجح[٢٩]. وبذلك نرى أن تخريج الحوالات البنكية على الإجارة أولى من تخريجها على السفتجة، لأمرين:

الأول: لما في ذلك من التيسير على الناس.

الثاني: لأن توجه العميل في الحوالة توجه إجارة وليس توجه قرض، يعني أن العميل المحول لا يخطر في باله وهو يجري معاملة الحوالة أنه يقرض البنك، وإنما يسخر البنك لإيصال المبلغ المحول إلى البلد الذي يريد، مقابل أجر معلوم.

---

(٢٨) بحث "المصارف" صفحة ٦، الشيخ مصطفى الزرقا، طبع مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي في جامعة الملك عبد العزيز، جدة ١٤٠٤هـ.

(٢٩) مباحث في الاقتصاد الإسلامي من أصوله الفقهية صفحة ١٥٠.

٤. تقديم مفاهيم جديدة لايأباها الشرع لمعاملات قديمة بغرض التيسير على الناس، ونذكر على سبيل المثال: أن جمهور الفقهاء يرى أن محل الإجارة هي "المنافع" ولذلك قالوا في تعريفها بأنها عقد على المنافع[٣٠].

ولكن ابن تيمية رحمه الله تعالى وسع دائرة الإجارة عندما لم يجعل الإجارة قاصرة على المنافع فحسب، بل شاملة لكل ما يتجدد ويستخلف بدله مع بقاء العين، ولا فرق عنده بين كراء الدابة لشرب لبنها مدة معلومة[٣١]، وبين كرائها لركوب ظهرها مدة معلومة. وبذلك أمكن تخريج ضمان كروم الفستق والزيتون ونحوها قبل انعقاد ثمرها على أنه تأجير لأشجارها مدة معلومة، وليس بيعاً لثمر لم يبد صلاحه بعد[٣٢].

٥. إقرار ما جرى به العرف إذا لم يعارض نصاً صحيحاً قطعي الدلالة، كاعتبار الإدخال في الحساب في البنك والتسجيل في سجلاته قبضاً، وجواز الإجارة بالعمولة وغير ذلك.

جـ) الواقعات التي لا نص فيها، ولا أصل تقاس عليه:

هذه الواقعات تكون على الإباحة، وترتفع عن الإباحة وتقترب من الوجوب بقدر ما تحققه من المصالح العامة للناس؛ لأن الشريعة ما جاءت إلا لتحقيق

---

(٣٠) حدود الفقه صفحة ٣٣٢.

(٣١) موسوعة فقه ابن تيمية، مادة : إجارة/٤جـ، والمراجع التي أشارت إليها : مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ٥٥٠ و ٢٩/ ٧٣ و ٣٠/ ١٩٧ و ٢٢٩.

(٣٢) موسوعة فقه ابن تيمية، مادة : إجارة /٤جـ٢د، والمراجع التي أشارت إليها: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ٣٤٦ و ٥٤٧ و ٢٩/ ٥٥ و ٧٠ و ٤٨٢ و ٣٠/ ١١٧ و ١٥١ و ٢٢٤ و ٢٤١ و ٢٨٣.

المصالح. قال ابن تيمية رحمه الله تعالى:" إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح، وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما[٣٣].

ويشترط في المصلحة حتى يصح اعتبارها: أن تكون معقولة، لا ترفضها العقول السليمة، ولا ترفضها الشريعة، وأن تكون محققة لا موهومة، وأن تكون عامة وليست خاصة بفرد معين. فالاستسلام للعدو يبدو مصلحة لما فيه من حقن الدماء، ولكن المدقق فيه يرى أنه مما ترفضه العقول السليمة، لما فيه من زوال الدولة، وإذلال النفوس، وطمس معالم الشريعة، وترفضه الشريعة للمعاني التي ذكرناها ولغيرها، والمصلحة التي فيه، وهي حقن الدماء -مصلحة موهومة- لأن دماء المستسلمين قد تسفك بعد الاستسلام، بل قد يحدث بعد تحكم العدو الكافر بالمسلمين من هتك الأعراض، وتبديل القيم والإفساد في الأرض ما يهون معه سفك الدماء.

د) **التوسع في الاجتهاد الجماعي**، وعدم إجراء أي تخريج جديد لمسألة فقهية قديمة، أو إعطاء حكم لمسألة مستجدة، إلا بعد المناقشات المستفيضة فيها واستشارة أهل الخبرة؛ المختصين فيها في العلوم الأخرى.

---

[٣٣] موسوعة فقه ابن تيمية مادة : مصلحة/٢، والمراجع التي أشارت إليها : مجموع فتاوى ابن تيمية ٤٨/٢٠ و ١٩٣/٣٠.

الفصل الثاني
أنواع التصنيف الفقهي

المبحث الأول: لمحة تاريخية عن التصنيف الفقهي

كانت الحادثة تحدث في عصر رسول الله ﷺ فيتوجه صاحبها إلى رسول الله يسأله عن حكمها، ويجيب رسول الله ﷺ، فيحفظ الصحابة جوابه، ويتناقلونه بينهم. فقد سألته عائشة عن الالتفات في الصلاة؟ فقال: (هو الاختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد)[٣٤]. وسألته أم قيس بنت محصن عن دم الحيض يكون في الثوب ؟ فقال (حكيه بضلعٍ واغسليه بماء وسدر)[٣٥]. وسأله أعرابي عن الرجل يمس ذكره بعد ما يتوضأ ؟ فقال (وهل هو إلا بضعة منك)[٣٦] ومثل هذا كثير.

وكان الصحابة رضوان الله عليهم يسألون فيجيبون أو تحدث الحادثة فيبينون حكمها. فقد أتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أب وابن، والإبن يطالب أباه بألف درهم أقرضه إياها، والأب يقول: إنه لا يقدر عليها، فأخذ عمر بيد الإبن فوضعها بيد الأب وقال: هذا وماله من هبة الله لك[٣٧]. وسأل رجل علياً عن العبد

---

(٣٤) البخاري في صفة الصلاة، باب الالتفات في الصلاة.

(٣٥) أبو داوود في الطهارة باب المرأة تغسل ثوبها، والنسائي في الطهارة دم الحيض يصيب الثوب.

(٣٦) أبو داوود في الطهارة باب الرخصة في ذلك، والنسائي في الطهارة باب الرخصة من مس الذكر.

(٣٧) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، مادة : دين/٣آ، والمراجع التي أشارت إليها : مصنف عبد الرزاق ٢٢١/٦.

يسرق من مال سيده، فقال علي: مالك سرق بعضه بعضاً، إذا سرق عبدي من مالي لم أقطعه[٣٨]. ولما وسع مسجد رسول الله ﷺ في عهد عثمان بن عفان جعلوا في سقفه أترجة، فجعل الداخل إذا دخل يسمو ببصره إليها، فبلغ ذلك عثمان، فأمر بها فنزعت[٣٩]. وجاءت امرأة إلى عبد الله بن مسعود فقالت: إن لي حلياً، فقال ابن مسعود: أيبلغ مئتين؟ إذا بلغ مئتين ففيه الزكاة[٤٠] ومثل هذا كثير.

فالفقه في عصر رسول الله ﷺ، وفي عصر الصحابة كان فقه مسائل كما رأينا، ولم تجمع المسائل المتجانسة في كتاب إلا في المواريث. فقد جمع زيد ابن ثابت (٤٥هـ) مسائل المواريث في كتاب، نقل البيهقي في سننه الكثير منه. وقد جمعناه مذهب زيد بن ثابت رضي الله عنه في المواريث مع ما جمعناه من فقهه في كتابنا "موسوعة فقه زيد بن ثابت". كما جمع زيد مسائل الديات، الذي أمر عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بإحراقه[٤١]. وجمع عمر بن الخطاب مقادير الزكاة في كتاب، ولكن هذا الكتاب لم يكن في الحقيقة سوى الكتاب الذي أملاه رسول الله ﷺ في الصدقات. فقد ذكر أبو عبيد في الأموال: لما استخلف عمر بن عبد العزيز أرسل إلى المدينة المنورة يلتمس كتاب رسول الله في الصدقات، وكتاب عمر بن الخطاب، فوجد عند آل عمرو بن حزم كتاب رسول الله إلى عمرو بن حزم في الصدقات، ووجد عند آل عمر كتاب عمر في الصدقات مثل كتاب رسول الله، فنسخا له[٤٢]. وهناك كتبٌ كتبها الصحابة لأشخاص جواباً لأسئلة سألوهم إياها؛

---

[٣٨] مصنف ابن أبي شيبة ٢/-١٣ مخطوط، وخراج أبي يوسف ص/٢٠٥.

[٣٩] مصنف ابن أبي شيبة ٦٩/١ مخطوط.

[٤٠] مصنف عبد الرزاق ٨٣/٤ الأموال ص٤٧٥.

[٤١] تاريخ التراث العربي ٧/٣/١ نقلاً عن كتاب العلل لابن حنبل صفحة ٢٥٦.

[٤٢] الأموال ص/٣٩٣ والمبسوط ١٥٢/٢.

كتاب زيد بن ثابت لمعاوية بن أبي سفيان في المواريث[٤٣]، وكتاب عبد الله بن عباس إلى نجدة الحروري الذي يجيبه فيه عن اشتراك النساء في الغزو في عهد رسول الله، وهل يضرب لهن بسهم، وهل كان بقتل الصبيان، ومتى ينقضي يتم اليتيم، وعن الخمس لمن هو؟[٤٤].

ويلاحظ أن هذه الكتب عبارة عن ورقات تحمل موضوعاً واحداً محدداً، دعت إلى بيانة ضرورة ما، كالإجابة عن سؤال، أو الكتابة به إلى أمير لإنفاذه، ونحو ذلك. ثم تطور الأمر على يد التابعين، فظهر مؤلفون جمعوا مسائل شتى في كتاب واحد. فقد ذكر ابن القيم أن فتاوى محمد بن شهاب الزهري (١٢٤) كانت في ثلاثة أسفار[٤٥] وقد جمعنا فقهه - ونرجو الله تعالى أن يفسح في الأجل حتى نصوغه، ويقع في أكثر من ألف صفحة- ولكننا نظن أن فتاوى الزهري التي جمعها لم تكن مبوبة على أبواب العلم، شأنها في ذلك شأن السنن التي جمعها رحمه الله تعالى، وإنما كان يضع المسائل كيفما اتفق[٤٦].

ولعل أول من جمع الفقه مرتباً على الأبواب هو الحسن البصري (١١٠هـ) رحمه الله تعالى. فقد ذكر ابن القيم أن فتاوى الحسن البصري تقع في سبعة أسفار

---

(٤٣) موسوعة فقه زيد بن ثابت، مادة : إرث/٦د١، والمراجع التي أشارت إليها : مصنف عبد الرزاق ٢٦٧/١٠ والموطأ ٥١٠/٢ والمحلى ٢٨٥/٩ وكشف الغمة عن الأئمة ٣٩/٢.

(٤٤) موسوعة فقه عبد الله ابن عباس، مادة : جهاد/٧، والمراجع التي أشارت إليها : صحيح مسلم في الجهاد باب النساء الغازيات، وسنن الترمذي في السير باب من يعطى من الفيء، وسنن أبي داوود في الجهاد باب المرأة والعبد يحذيان من الغنيمة، وسنن البيهقي ٣٣٢/٦.

(٤٥) إعلام الموقعين ٢٦/١.

(٤٦) السنة ومكانتها في التشريع، صفحة ١٠٤-١٠٥.

مرتبة على أبواب الفقه[٤٧] - وقد جمعنا فقهه في كتابنا " موسوعة فقه الحسن البصري"، ووضع معاصر الحسن: مكحول بن شهراب الدمشقي كتاب "السنن في الفقه"[٤٨]. ثم تتابع الفقهاء يؤلفون كتبهم على هذا النحو، لايضرهم اختلافهم في تقديم باب على باب.

والملاحظ في هذا التصنيف أنه تصنيف على حسب الواقعات -أي الأفعال- فباب للصلاة - وهي فعل- وباب للصوم - وهو فعل - وباب للبيع - وهو فعل - وباب للجنايات - وهي أفعال - وهكذا...

وظهر في أوائل القرن الخامس الهجري الفقيه الحنفي أبو العباس أحمد بن محمد الناطفي (٤٤٦هـ)، الذي صنف الفقه بحسب الشرائح الاجتماعية في كتابه "جمل الأحكام"[٤٩] فعقد بابا في أحكام النساء، وباباً في أحكام الصبيان، وباباً في أحكام السكارى، وباباً في أحكام المجانين، وباباً في أحكام المرضى، وباباً في أحكام الزوجين ونحو ذلك.. ولكن هذا النوع من التصنيف لم ينتشر كثيراً لأنه يخدم شريحة معينة في المجتمع، ولا يستوعب الفقه الإسلامي.

وفي القرن الرابع الهجري ظهر نوع جديد من أنواع التصنيف الفقهي، هو ضبط الفروع الفقهية بقواعد عامة، وكان ذلك على يد الفقيه الحنفي أبو الحسن عبيد الله بن الحسن الكرخي (٣٤٠ هـ)، الذي قام بوضع قواعد عامة تحكم الفقه

---

[٤٧] اعلام الموقعين ٢٦/١.

[٤٨] الفهرست لابن النديم صفحة ٢٢٧.

[٤٩] لقد تم تحقيق هذا الكتاب من قبل الباحث عبد الرحمن العطوي رسالة لنيل درجة الماجستير، بإشراف المؤلف.

الحنفي، فوضع أربعين قاعدة[٥٠] فكان أول من صنف الفقه بحسب القواعد. ولعل عصريّة الفقيه المالكي محمد بن الحارث الخشني (٣٦١هـ) قد اطلع على ما كتبه الكرخي، فنحا منحاه في كتابه "أصول الفتيا". وفعل فعله الفقيه الشافعي القاضي حسين المروزي (٤٦٢هـ) إذ رد المذهب الشافعي إلى أربع قواعد هي: اليقين لا يزول بالشك، والمشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، والعادة محكمة. ونحا الفقيه الحنفي أبو زيد عبيد الله الدبوسي (٤٣٠هـ) بالقواعد الفقهية منحى آخر، هو ضبط الخلاف بين أئمة المذهب الحنفي، وضبطه بين المذهب الحنفي والمذاهب الأخرى بقواعد عامة، فوضع ثلاثاً وسبعين قاعدة ضبط فيها الاختلاف بين أئمة المذهب الحنفي، وبين الحنفية والشافعية، وبين الحنفية والمالكية، وبين الحنفية وابن أبي ليلى[٥١].

وعلى الرغم من ظهور هذين الاتجاهين -وهما التصنيف بحسب الشرائح الاجتماعية، والتصنيف الرامي إلى ضبط الفروع الفقهية بقواعد عامة - إلا أن التصنيف بحسب الأبواب الفقهية، وهو التصنيف بحسب الأفعال، لم يعدل عنه. وتابع العلماء كتابة مؤلفاتهم الفقهية بحسبه إلى أن كان القرن السادس، حين وضع الكاساني (٥٨٧هـ) كتابه "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع" الذي فارق فيه الفقهاء في تصنيف كتبهم بعض المفارقة، واقترب بعض الاقتراب من تصنيف النظريات. ولما جاء ابن تيمية رحمه الله تعالى (٧٢٨هـ) اقترب من فقه النظريات أكثر مما اقترب منه الكاساني رحمه الله تعالى؛ لأن ابن تيمية رحمه الله كان يتمتع بفكر جماع، وكتابه المطبوع باسم "نظرية العقد" وإن لم يصغ فيه نظرية بالمعنى الصحيح، إلا أنه يحمل أصول التفكير في النظرية، ومضت الأيام ولم يأت من

---

(٥٠) انظر كتاب : أصول الكرخي.

(٥١) خبايا الزوايا صفحة ٣٦-٣٧.

يخرج في التصنيف الفقهي عن التصنيف بحسب الأبواب الفقهية، حتى جاء الشيخ مصطفى بن الشيخ أحمد الزرقا المولود في حلب عام ١٣٢٢هـ فقدم صياغة محكمة لعدد من النظريات الفقهية في سلسلة من الكتب صدرت تحت شعار "الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد" صدر منها "المدخل الفقهي العام" و "نظرية الالتزامات في الفقه الإسلامي". ثم سار على قدمه كثير من المؤلفين، فنحوا نحوه أمد الله في حياته ونفع به.

وفي عام ١٩٥١م أعلن المجمع الدولي للحقوق المقارنة المنعقد في باريس، رغبته في أن تؤلف لجنة لوضع معجم للفقه الإسلامي تعرض فيه مباحث هذا الفقه، عرضاً يسهل على الباحث الرجوع إليه. ومن هنا ظهرت فكرة إنشاء الموسوعة الفقهية في دمشق، ثم في القاهرة، ثم في الكويت المصنفة تصنيفاً معجمياً.

المبحث الثاني: التحديات المعاصرة في التصنيف الفقهي

لقد كان الفقه الإسلامي فيما سبق خاصاً بالمسلمين، أما الفقه الإسلامي اليوم- بعد تعانق الثقافات، وانتقال طلاب الشرق للدراسة في الغرب، وبعد التوصيات المتعددة التي أصدرتها مؤتمرات علمية دولية بالاستفادة من الفقه الإسلامي لما فيه من ثروة عظيمة- فقد أصبح تراثاً إنسانياً، ووجب على المسلمين التفكير بطريقة توصل هذا الفقه إلى جميع العلماء والباحثين، مسلمين وغير مسلمين، بل إلى جميع الناس ما أمكن، ولكن الفاحص المتأمل يرى أنه يحول دون ذلك أمران:

الأول: ضخامة الثروة التي تركها لنا علماؤنا، التي تقدر بآلاف الكتب الفقهية، ويستحيل إمكان الاطلاع إلا على جزء بسيط منها، والاطلاع على هذا الجزء البسيط يشكل عبئاً على الباحث ليس من السهل القيام به.

الثاني: إن كتبنا الفقهية قد صنفت تصنيفاً خاصاً، ورتبت أبوابها ترتيباً خاصاً ، يصعب على الباحث غير المختص الانتفاع بها، فضلاً على أن كثيراً من المسائل ليس لها أبواب مخصوصة يجدها الباحث فيها. وكل مؤلف من الفقهاء يضعها في باب غير الباب الذي يضعها فيه غيره، وهذا ما دعا الإمام الزركشي (٧٩٤هـ) أن يؤلف كتابه "خبايا الزوايا" ليدل فيه على هذه المسائل التي ذكرت في غير أبوابها في كتابي: "شرح الوجيز للرافعي، والروضة للنووي" فهو يقول فيه رحمه الله تعالى " هذا كتاب عجيب وضعه، غريب جمعه، ذكرت فيه المسائل التي ذكرها الإمامان الجليلان أبو القاسم الرافعي في شرحه الوجيز، وأبو زكريا النووي في روضته -تغمدهما الله برحمته- في غير مظنتها من الأبواب، فقد يعرض للفطن الكشف عن ذلك فلا يجده مذكوراً في مظنته، فيظن خلو الكتابين من ذلك، وهو مذكور في مواضع آخر منها. كل هذه أمور تعتبر تحديات لا بد من مواجهتها بكثير من الحكمة والفكر المنفتح.

المبحث الثالث: المنهجية المقترحة لمواجهة هذه التحديات

إن مواجهة هذه التحديات لا بد من أن تكون مواجهة بحلول مجدية، وأرى أن تكون الحلول ما يلي:

١- الفهارس: صنع فهارس تحليلية لأمهات كتب الفقه الإسلامي، وترتب هذه الفهارس ترتيباً معجمياً، على نحو ما صنعنا في الفهرس التحليلي لحاشية ابن عابدين الذي طبعته وزارة الأوقاف الكويتية، ويراعى أن تكون الفهارس المقترحة أكثر منه دقة، وأكثر توسعاً في استعمال المصطلحات.

٢- التعجيم: وذلك بتعجيم بعض أمهات الكتب الفقهية، وذلك بنثر مسائل الكتاب، ثم إعادة ترتيبها ضمن الأبواب، وترتيب الأبواب على حروف المعجم،

كمعجم الفقه الحنبلي الذي صنعناه في الموسوعة الفقهية، وطبعته وزارة الأوقاف الكويتية. وهذان العملان - الفهرسة والتعجيم- يسهلان على الباحث المختص وغير المختص الوصول إلى ما يريد من مسائل الفقه.

٣- وضع موسوعة فقهية: إن هذه الثروة الفقهية الضخمة التي تبلغ آلاف المجلدات، أصبح من المتعذر الإحاطة بها اليوم. ولذلك كان لا بد من موسوعة فقهية تلخص هذا التراث الفقهي الكبير، وتقدمه للناس بأسلوب سهل، وترتيب معجمي لا يجد المراجع - مختصاً أو غير مختص- صعوبة في الوصول إلى المعلومة فيه.

وقد بدأت فكرة الموسوعة من المجمع الدولي للحقوق المقارنة عام ١٩٥١م. وغرست فسيلتها في جامعة دمشق، ثم انتقلت منها إلى القاهرة، وبدأت بالصدور باسم "موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامي". وكانت مآخذ شتى على ما صدر منها. ومن هذه المآخذ التكرار المؤدي إلى التطويل، وعدم النص على نقاط الاتفاق والافتراق بين المذاهب الفقهية، وغير ذلك، مما جعل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية تقرر إصدار موسوعة فقهية على الأرض الكويتية بخطة جديدة.

٤- وضع موسوعة فقهية ميسرة لغير المختصين: إن المثقفين ثقافة عامة - من غير المختصين في العلوم الدينية -يشكلون جمهور الناس؛ وأكثر هؤلاء ليس لديهم الوقت الذي يمكنهم من تنمية ثقافتهم الفقهية على يد بعض العلماء. لذلك كان لا بد من إعداد موسوعة فقهية ميسرة بعيدة عن الاختلافات المذهبية، تعالج مشكلات الناس المعاصرة بروح جديدة تتفق مع روح العصر ولا تخالف الإسلام، وتقدم الحلول للمشكلات الحديثة التي لم يعالجها الفقهاء القدامى.

وقد بدأت فعلاً بوضع هذه الموسوعة، وقد قاربت إنجاز حرف الألف منها، وأسأل الله تعالى أن يعينني على إتمامها على الوجه الأكمل.

٥- التوسع بالتأليف الفقهي على أسلوب النظريات الذي ينتفع به رجال القانون، وعلى أسلوب المعاجم الذي يسهل الرجوع إلى المسألة المرادة على جميع الناس، من اختصاصيين، وغير اختصاصيين. وقد دعا المجمع الدولي للحقوق المقارنة عام ١٩٥١م إلى عرض الفقه الإسلامي عرضاً معجمياً. وبناء على ذلك أنشئت في البلاد الإسلامية ثلاث موسوعات في ثلاث مدن هي: دمشق والقاهرة والكويت، وأقرته لجان التحكيم العلمية في جامعة الملك عبد العزيز، وطبعت، بناء على ذلك، موسوعة فقه إبراهيم النخعي، ولجان التحكيم في جامعة أم القرى وطبعت بناء على ذلك موسوعة فقه عثمان بن عفان، وموسوعة فقه عبد الله بن مسعود، وموسوعة فقه عبد الله بن عباس، وأقرته لجان المناقشة للرسائل الجامعية في جامعة الأزهر، وناقشت رسالة "إبراهيم النخعي، عصره وحياته وفقهه" للدكتوراه، ومنحتها مرتبة الشرف الأولى؛ ولجان مناقشة الرسائل الجامعية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وناقشت رسالة "فقه عطاء بن أبي رباح" للدكتوراه، ورسالة "فقه عائشة أم المؤمنين" للماجستير؛ وأقره المجلس العلمي لجامعة الملك سعود في تحكيمه لموسوعة فقه عبد الله بن عمر، وأقرته اللجان العلمية للتحكيم في جامعة دمشق في تحكيمها موسوعة فقه عثمان بن عفان، وموسوعة فقه عبد الله بن مسعود، وأقرته اللجان العلمية في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في تحكيمها لموسوعة فقه شيخ الإسلام ابن تيمية. وهذا يدل على أن هذا الترتيب هو الأصلح في هذا العصر، لما يحمله من مزايا يمكن تلخيصها بما يلي:

أ) المحافظة على وحدة الموضوع الفقهي. فباب البيع مثلاً يحتوي على كل ما يتعلق بالبيع، وكذلك باب الصلاة، ونحوهما.

ب) إبراز المسائل التي ليس لها باب معين في كتب الفقه تحت عناوينها الاصطلاحية في حروفها، كالرشوة، والاستمناء، ونحوها.

جـ) جمع ما تفرق في أبواب الفقه مما يجمعه جامع ما، كأحكام الصغير، والسكران، والحرف، والاسترداد، والإسقاط. إذ يصلح بعضها أن يكون نظريات قائمة بذاتها، وطلاب الدراسات العليا اليوم يفتشون عن هذه الموضوعات لتكون عناوين لرسائلهم.

د) سهولة الرجوع إلى الموضوع المطلوب، نظراً لترتيبه على حروف المعجم، بينما يكون هذا الموضوع غير محدد المكان في كتب الفقه في كثير من الأحيان.

هـ) تحاشياً للتكرار، وتسهيلاً على المراجع، فإن من لوازم هذا التصنيف التزويد بالإحالات من المصطلحات التي قد يخطر على بال الباحث أن يطلب المعلومة فيها إلى مكان وجود هذه المعلومة.

٦- ترجمة هذه المعاجم والموسوعات التخصصية، والموسوعات لغير المختصين إلى اللغات التي يحرص أصحابها على الانتفاع بالفقه الإسلامي، كالأوردية والفارسية والإنجليزية. وتمهيداً لذلك فقد وضعنا المقابل الإنجليزي والفرنسي لمصطلحات معجم لغة الفقهاء، ليتم توحيد المصطلحات في أثناء الترجمة.

التوصيات

يقترح الباحث في ختام هذا البحث ما يأتي:

١- أن تتبنى الجامعات أو المجامع الفقهية وضع معجم بالمصطلحات الفقهية باللغة العربية، وإثبات ما يقابلها في اللغات الإنجليزية، والفرنسية، والإسبانية، والأوردية، والفارسية.

٢- أن تتبنى وزارات الشؤون الدينية تكوين مجلس في كل محافظة يضم كبار الفقهاء في تلك المحافظة، مهمته القيام بالاجتهاد الجماعي في القضايا الجديدة أو التي تحتاج إلى تخريج جديد.

٣- تشجيع الجامعات والهيئات العلمية على فهرسة أمهات الكتب الفقهية.

٤- تشجيع الجامعات والهيئات العلمية على تعجيم بعض أمهات الكتب الفقهية، وقبول ذلك كرسائل جامعية لنيل درجة الماجستير.

٥- أن تتبنى إحدى الجامعات أو الكليات الإسلامية إصدار موسوعة فقهية ميسرة لغير المختصين، بلغات متعددة.

٦- التشجيع على صياغة النظريات الفقهية.

٧- التشجيع على عرض الفقه الإسلامي عرضاً معجمياً، مع العناية بالإحالات.

مراجع البحث

١- اختلاف أبي حنيفة مع ابن أبي ليلى، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم، مطبعة الوفاء، مصر ١٣٥٧هـ.

٢- الاختيارات الفقهية، علاء الدين أبو الحسن البعلي.

٣- الاستيعاب، ابن عبد البر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر.

٤- أصول الكرخي، أبو الحسن الكرخي، لجنة النقابة والنشر والتأليف، دكا ١٣٨١هـ.

٥- أصول المسائل الخلافية، أبو زيد الدبوسي، لجنة النقابة والنشر والتأليف، دكا ١٣٨١هـ.

٦- إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، القاهرة ١٣٢٥.

٧- الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد خليل هراس، طبع قطر.

٨- بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، صوفي حسن أبو طالب، مكتبة النهضة، مصر.

٩- التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة ١٩٧٠م.

١٠- تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، ترجمة محمود حجازي، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣هـ.

١١- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب الإمام مالك، عياش بن موسى السبتي، طبع وزارة الأوقاف المغربية.

١٢- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القبرطي، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٣- جمل الأحكام، أبو العباس الناطفي، تحقيق عبد الرحمن العطوي، لم يطبع .
١٤- حدود الفقه، ابن نجيم، مطبوع ضمن رسائل ابن نجيم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٠٠هـ.
١٥- حلية الأولياء، أبو نعيم الاصفهاني، مصر ١٣٥٤هـ.
١٦- حلية العلماء، محمد بن أحمد الأنصاري القفال الشاشي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ.
١٧- حياة الشعر في الكوفة، يوسف خليفة، دار الكتاب العربي، مصر ١٣٨٨هـ.
١٨- خبايا الزوايا، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، طبع وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٢ هـ.
١٩- الخراج، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، المطبعة الأمريكية، مصر، ١٣٠٢هـ.
٢٠- الخراج، يحيى بن آدم، طبع دار المعرفة ١٣٩٩ هـ.
٢١- رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عابدين، طبع مطبعة بولاق، الطبعة الأولى.
٢٢- سرح العيون، ابن نباتة، القاهرة ١٢٧٨هـ.
٢٣- السنة ومكانتها في التشريع، مصطفى السباعي، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٨هـ.
٢٤- سنن أبي داوود، أبو داوود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني.
٢٥- سنن البيهقي، أحمد بن الحسين البيهقي، طبع الهند، ١٣٤٤هـ.
٢٦- سنن الترمذي، محمد بن عيسى السلمي الترمذي.
٢٧- سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي.
٢٨- سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي.
٢٩- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري.

٣٠- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري.
٣١- صفة الصفوة، ابن الجوزي، تحقيق: الفاخوري والقلعة جي، طبع دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ.
٣٢- طبقات ابن سعد، محمد بن سعد، طبع دار صادر، بيروت ١٣٧٧هـ.
٣٣- الفهرست، محمد بن إسحق بن النديم، المطبعة الرحمانية، مصر، ١٣٤٨ هـ.
٣٤- كشف الظنون، حاجي خليفة.
٣٥- كشف الغمة عن الأئمة، الشعراني.
٣٦- مباحث في الاقتصاد الإسلامي، محمد رواس قلعة جي، طبع دار النفائس، بيروت، ١٤١٢.
٣٧- المبسوط، السرخسي، الطبعة الأولى.
٣٨- مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد الخامس، دبي.
٣٩- مجلة الفيصل، الأعداد ١٩٣ و ٢٠٥.
٤٠- مجموع فتاوى ابن تيمية، أحمد بن تيمية، طبع المغرب.
٤١- المحلى، علي بن أحمد بن حزم، المطبعة المنيرية، مصر، ١٣٤٨هـ.
٤٢- مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل، الطبعة الأولى.
٤٣- المصارف، معاملاتها، وودائعها، وفوائدها، مصطفى أحمد الزرقا، طبع مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة ١٤٠٤.
٤٤- مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، مخطوط متحف طوب قبو سراي، إسطنبول.
٤٥- مصنف عبد الرزاق، عبد الرزاق بن الهمام الصنعاني، دار القلم، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
٤٦- المغني، ابن قدامة المقدسي، مطبعة المنار، الطبعة الثالثة .

٤٧- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩م.
٤٨- موسوعة فقه إبراهيم النخعي، محمد رواس قلعة جي، بيروت، ١٤٠٦هـ.
٤٩- موسوعة فقه ابن تيمية، محمد رواس قلعة جي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٤١٤هـ.
٥٠- موسوعة فقه زيد بن ثابت، محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت ١٤١٤هـ.
٥١- موسوعة فقه سفيان الثوري، محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت ١٤١٠هـ.
٥٢- موسوعة فقه عبد الله بن مسعود، محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت ١٤١٤.
٥٣- موسوعة فقه عمر بن الخطاب، محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت ١٤٠٦.
٥٤- موسوعة فقه علي بن أبي طالب، محمد رواس قلعة جي، دار الفكر، دمشق ١٤٠٣.
٥٥- الموطأ، مالك بن أنس، دار إحياء الكتب العربية، مصر ١٣٧٠هـ.

حمارشة، د. توفيق أسعد. (١٩٩٥). علاقة علوم الشريعة باللغة العربية. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات» تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (١٨١- ٢٢١)

علاقة علوم الشريعة باللغة العربية

د. توفيق أسعد حمارشة

كلية الدعوة وأصول الدين - عمان

بين يدي البحث

نحمد الله ونصلي ونسلم على أنبيائه ورسله، ونستفتح بالذي هو خير: ﴿ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير﴾[١]، وبعد:

فإن أول، وأولى ما نستهل به هذا البحث قوله جل من قائل: ﴿الرحمن علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان﴾[٢].

أما موضوع البحث فهو «علاقة علوم الشريعة باللغة العربية» إنها علاقة الوسيلة بالغاية، والوعاء بالمحتوى، فهل يمكن الوصول إلى الغاية من غير الوسيلة؟ وهل يمكن أن يحفظ الماء في وعاء مكسور؟ فمن أراد أن يفهم الشريعة من غير اللغة كمن أراد الوصول إلى الغاية من غير وسيلة، ومن درس اللغة بعيداً

---

(١) سورة الممتحنة آية ٤.

(٢) أول سورة الرحمن.

عن فهم الشريعة فقد جعل الوسيلة غاية. لذلك فقد اختار الله تعالى اللغة العربية من بين لغات العالمين، التي لا نحصي عددها، اختار هذه اللغة لتكون لغة كتابه العزيز؛ لأنه يعلم أنها خير اللغات، وهو أعلم حيث يجعل رسالته: إنساناً، ولغة، وزماناً ومكاناً، وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾[٣]، وآتى رسوله الكريم جوامع الكلم، قال ﷺ " أوتيت جوامع الكلم"[٤]، والقرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، ويمثل المعجزة الخالدة في بلاغة هذه اللغة وفصاحتها، وقد أشار القرآن الكريم إلى نزول القرآن بهذه اللغة في إحدى عشرة آية كقوله جل وعز: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾[٥]، فالقرآن الكريم هو كتاب لغتنا العربية المبينة، ومن ثم فإن تعليم هذه اللغة، وتعلمها أمر ديني، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. لذلك فإن معرفة قواعد هذه اللغة للاطلاع على أسرارها، وفصاحتها، وبلاغتها واجب شرعي لأن الله تعالى اختصها لتكون لغة الكتاب الكريم، وقد تكفل هو بحفظه، قال جل من قائل: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾[٦].

اللغة العربية لسان الوحي والتعهد:

لقد بزغ فجر الإسلام على الدنيا كلها، رسالة عالمية جاءت لخير الأمم والشعوب، لا فرق فيها بين عربي وعجمي، أو شرقي وغربي،: ﴿تبارك الذي نزل

---

(٣) سورة الأنعام آية ١٢٤.

(٤) تمييز الطيب من الخبيث ص ٤٧.

(٥) سورة الشعراء آية ١٩٥، النحل آية ٤٤، يوسف آية ٢، الرعد اية ١٣، الزمر آية ٢٨، فصلت آية ٣، الشورى آية ٧.

(٦) سورة الحجر آية ٩.

الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا﴾[٧]، وينزل القرآن الكريم على محمد ﷺ بلسان عربي مبين ويتحدى العرب الأقحاح أن يأتوا بمثله فيعجزون على فصاحتهم؛ لأن هذا القرآن الكريم، وإن كان من حروفهم وكلماتهم، فقد أنزل الله هذا القرآن بهذه الحروف، وتلك الكلمات، فكان الفرق بين ما صنع الله منها وما نصنع نحن البشر، كالفرق بين ما صنع الله من التراب، وما نصنع نحن منه، فقد صنع الله من التراب بشراً سوياً، نفخ فيه من روحه، وفضله على كثير من خلقه، قال تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾[٨]. ولكن الإنسان لا يصنع من التراب إلا أشكالاً وأنماطاً، وصدق الله العظيم حيث يقول واصفاً وحيه، وما أنزل على رسوله ﷺ: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾[٩].

إن العربية لسان الوحي، ولغة التعبد لله تعالى رب العالمين، وهي لغة المناجاة بين العبد وربه في الصلوات المكتوبات، قال ﷺ:" لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " رواه الجماعة[١٠]، ولذلك حفظت العربية وخلدت لنزول القرآن الكريم بها، ذلك الكتاب الذي تكفل الله تعالى بحفظه حيث يقول جل من قائل: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾[١١]، فكان نزول القرآن الكريم إيذاناً بحياة لغوية جديدة، وهي عالمية هذه اللغة، لأنها الوعاء الذي أراد الله أن يحمل هذه

---

(٧) أول سورة الفرقان.

(٨) سورة الإسراء آية ٧.

(٩) سورة الشورى آية ٩.

(١٠) فقه السنة ح١ ص١٣٥.

(١١) سورة الحجر آية ٩.

الرسالة العالمية، هذا النور الخاتم، وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زُيّن للكافرين ما كانوا يعملون﴾[١٢].

وقد اختار الله هذه اللغة وعاء لكتابه، وحمّلنا أمانة الحفاظ على هذه اللغة، لغة القرآن، ويتحدّى أهل الفصاحة والبيان أن يأتوا بمثله، أو بسورة من مثله، قال تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين، فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾[١٣].

ولنقف متأملين قوله جَلّ مِنْ قائل: «ولن تفعلوا» ولنستمع لعلماء اللغة وهم يقررون أن - لن - تدل على النفي التأبيدي، ونقرأ الآن بعد أن توالت القرون على هذه التحدي، نقرأ التفسير الحق لقوله تعالى: ﴿ولن تفعلوا﴾ لأننا نملك من برهان الزمن الدليل القطعي على أن هذا القرآن هو كلام الله المعجز. لقد كان هذا الدليل قوياً عند جيل الصحابة، ومع ذلك كان كل واحد منهم قرآناً حياً. ولكن هذا الدليل بالنسبة لنا أصبح دليلاً واقعياً، بعد أن مرت القرون التي تحمل التفسير الواقعي لكلمة - لن - في قوله تعالى: ﴿ولن تفعلوا﴾. أقول ذلك لأن ما يصدر عن الإنسان من معارف وعلوم لا يمكن أن يمر عليه قرن من الزمان، من غير أن يعتريه واحد من تغيرات أربعة هي: -النقد- النقض والنقص، والإضافة، ويجمع كل هذا كلمة قرآنية واحدة وهي كلمة - اختلاف - في قوله تعالي: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا في اختلافاً كثيراً﴾[١٤] تدبر هذه الآية الكريمة تجد أنها تؤلف قياساً

---

[١٢] سورة الأنعام آية ١٢٢.

[١٣] سورة البقرة آية ٢٣، ٢٤.

[١٤] سورة النساء آية ٨٢.

منطقياً سليماً، فيه حجة قطعية، ونتيجة حتمية، والقياس هو: لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً. ولكن على الرغم من مرور القرون عليه، لم يوجد فيه أي اختلاف في المبنى أو الدلالة؛ فالنتيجة العقلية الحتمية هي: أن هذا القرآن من عند الله، ولا اختلاف فيه، وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿تبارك الذي أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾[١٥]، وإن من يعرض عنه لا يملك دليلاً علمياً أو عقلياً.

نشأة علم النحو وصلته بعلوم الشريعة:

معلوم أن الإسلام رسالة عالمية خالدة، وليست لقوم معينين، ولا لزمن خاص. فالتاريخ الإنساني لم يعرف غير محمد ﷺ نبياً، ولا رسولاً قد أفرغ الله وجوده في الوجود الإنساني كله، فجعل رسالته عالمية عامة جاءت لخير الأمم والشعوب، فإذا الإنسانية تتغير به كما تتغير المادة بالمادة، لتصبح شيئاً مغايراً لما كانت عليه؛ وصدق الله العظيم في وصفها قبل البعثة وبعدها في قوله: ﴿أومن كان ميْتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زُيّن للكافرين ما كانوا يعملون﴾[١٦]. فحمل المؤمنون تلك الأمانة إلى العالمين، واختلطوا بغيرهم من الأمم الذين حملوا لهم الإسلام فقرأوا القرآن، دون أن يكون لهم علم بالعربية، فتسبب عن ذلك وجود اللحن فأحس الغيورون على لغة القرآن أن اللحن بدأ يغزو الألسنة، وأن لغة القرآن بدأت تتعرض لخطر اللحن، فأخذ العلماء يفكرون في وضع علم يحفظون به لغتهم، فكان علم النحو، وهو من العلوم التي نشأت في ظل الإسلام، شأنه في ذلك شأن بقية علوم الدين كالتفسير

---

(١٥) أول سورة الفرقان.

(١٦) سورة الأنعام آية ١٢٢.

والحديث والفقه، وغايته صون اللغة من اللحن، وحماية القرآن من الخطأ، الذي بدأ يشيع وينتشر بسبب اختلاط العرب بالأعاجم.

ويرى الجمهور أن أبا الأسود الدؤلي هو الواضع الأول لعلم النحو. وأما الروايات التي تقول: إن نصر بن عاصم الليثي هو الواضع لهذا العلم، أو التي تقول: إن عبد الرحمن بن هرمز هو الواضع له، أو غيرهما من الروايات، فلم يثبت شيء منها أمام البحث، وذلك لقلة من ذكرها من المؤرخين الثقات. وإن وجود بعض الروايات التي ترجع وضع النحو لغير أبي الأسود ليدل على وجود محاولات واهتمامات كثيرة بهذا الأمر، سواء أكان ذلك من العلماء، أم المسؤولين، ولكنها جميعها كانت بدافع ديني، وهو المحافظة على القرآن الكريم، وهو عمل علمي حضاري ديني ينسجم والنهضة الحضارية التي جاء بها الإسلام الحنيف. وأمر بها كتابه الكريم الذي كان أول أمر تلقوه منه قوله جَلَّ مِنْ قائل: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾[١٧]. وقد كان للنحاة شرف المشاركة في خدمة القرآن الكريم، ولانغالي إذ نقرر أن النحاة من أوائل العلماء الذين لهم شرف السبق في ميدان خدمة القرآن الكريم، فأول عالم نقّطه وأعربه هو أبو الأسود الدؤلي[١٨]، وكان يسمى - العربية والصرف والإعراب - ثم أطلق عليه اسم -النحو- تيمناً بقول الإمام علي، كرم الله وجهه، لأبي الأسود حين عرض عليه أول ما ألف في النحو فأعجب به وقال له: " انح هذا النحو " أو " ما أحسن هذا النحو الذي نحوت "[١٩]، وهو اسم يطلق على الصرف والإعراب، وهو ما نسميه اليوم «النحو والصرف»، ويرجع تاريخ اللحن النادر إلى عهد الرسول ﷺ، وعهد الخلفاء الراشدين. فقد روي أن رجلاً لحن أمامه

---

(١٧) أول سورة العلق.

(١٨) أبو الأسود الدؤلي ص٩٠ وما بعدها.

(١٩) المرجع السابق.

ﷺ فقال لمن حوله من الصحابة:" أرشدوا أخاكم فقد ضل:"كما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بقوم لا يحسنون فن الرمي، فلامهم على جهلهم بفن الرماية، فقالوا معتذرين للخليفة عن ذلك الخطأ:" إنا قوم متعلمين"، فأعرض عنهم وقال:؛ والله إن خطأكم في لسانكم أشد من خطئكم في رميكم "، سمعت رسول الله ﷺ يقول:" رحم الله امرأً أصلح من لسانه"[٢٠]. وروي أن أبا موسى الأشعري أمر كاتبه أن يكتب إلى الخليفة عمر بن الخطاب فكتب الكاتب: " من أبو موسى الاشعري"، فكتب إليه عمر رضي الله عنه: "أما بعد، فاضرب كاتبك سوطاً واحداً، وأخر عطاءه سنة"[٢١] وأورد ابن الأنباري رواية أخرى قال: قدم أعرابي في خلافة عمر رضي الله عنه فقال: من يقرئني شيئاً مما أنزل الله على نبينا محمد ﷺ "؟ فأقرأه رجل من سورة (براءة) -التوبة- حتى وصل الى قوله تعالى: ﴿أن الله بريء من المشركين ورسولهِ﴾ فقرأها بجر كلمة (رسولهِ)، فقال الأعرابي: "أو قد بريء الله من رسوله؟ إن يكن الله قد بريء من رسوله، فأنا أبرأ منه "فبلغ ذلك الخليفة عمر بن الخطاب، فدعا الأعرابي وقال له: أتبرأ من رسول الله ﷺ، فقال الأعرابي: يا أمير المؤمنين، إنني قدمت المدينة ولا علم لي بالقرآن، فسألت من يقرئني، فأقرأني هذا سورة -براءة- فقرأ: ﴿إن الله بريء من المشركين ورسولهِ﴾ بجر كلمة -رسولهِ- فقلت: أو قد بريء الله تعالى من رسوله : إن يكن بريء من رسوله، فأنا أبرأ منه، فقال له عمر: ليس هكذا أيها الأعرابي وقرأ عمر الآية برفع كلمة - رسوله أي رسولُه بريء من المشركين كذلك، فقال الأعرابي: " وأنا والله أبرأ من الذي بريء منهم الله ورسوله " فأمر عمر رضي الله عنه ألا يقرىء القرآن إلا عالم باللغة[٢٢].

---

(٢٠) معجم الادباء لياقوت ج١، ص١٤.

(٢١) مراتب النحويين لأبي الطيب ص٦.

(٢٢) نزهة الألباء ص٨، ومراتب النحويين ص٢٦.

وتنتشر حوادث اللحن شيئاً فشيئاً بسبب اتساع الدولة الإسلامية، وتزايد الاختلاط بين العرب وغيرهم وما نكاد نصل إلى العهد الأموي حتى نرى اللحن يشتد شيوعاً وانتشاراً، ليعم من عُرفوا بالفصاحة، وقوة البيان كالحجاج بن يوسف الثقفي، الذي عده الأصمعي من الأربعة الذين لم يلحنوا في جد أو هزل وأنه أفصحهم[٢٣]. وإليك حادثة واحدة لنرى مدى ما كان يبديه الناس من ازدراء للحن: قال ابن سلام: " أخبرني يونس بن حبيب، قال الحجاج لابن يعمر[٢٤] أتسمعني ألحن؟ قال ابن يعمر: حرفاً، قال الحجاج: أين؟ قال ابن يعمر: في القرآن، قال الحجاج: ذلك أشنع، فما هو؟ قال ابن يعمر: تقول: ﴿قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾[٢٥]، قرأها برفع كلمة - أحبّ - والصواب نصبها لأنها خبر كان، وكان السبب في هذا الخطأ طول الكلام بين اسم كان وخبرها لكثرة المعطوفات. قال ابن سلام: وأخبرني يونس، قال: فقال الحجاج لابن يعمر: لا جرم لا تسمع لي لحناً أبداً، قال يونس: فلحقه بخراسان[٢٦]، وهذا كله من الارتباط الوثيق بين العربية والقرآن الكريم، المصدر الأول للشريعة الإسلامية، فالمحافظة على اللغة محافظة على القرآن، لأن المحافظة على كتاب الله تستوجب صيانة اللغة التي هي أداة فهم أحكامه، ومعرفة بعض أسرار إعجازه.

---

(٢٣) نشأة النحو للشيخ محمد الطنطاوي ص١٧، وهؤلاء الأربعة هم: الحجاج، وعبدالله بن مروان والشعبي، وابن القرية.

(٢٤) هو يحيى بن يعمر النحوي، من الطبقة الأولى من نحاة البصرة.

(٢٥) سورة التوبة آية ٢٤.

(٢٦) في أصول النحو الأفغاني ص١٠، والكوكب الدري للأسنوي ص١٨.

دور اللغة في الكشف عن وجوه الإعجاز في القرآن الكريم

صلة الحروف والألفاظ بالمعاني في القرآن الكريم

إن حروف اللغة وألفاظها في القرآن الكريم تحذو حذو المعاني إلى حد لا يمكن أن يكون في غير هذا الكتاب العزيز، فهو في القرآن الكريم كامل ومطرد لأنه كلام الله: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾[٢٧] والأمثلة التالية تشير إلى دور اللغة في بيان الاعجاز القرآني:

أولاً: لفظ الجلالة في النداء:

لنبدأ باللفظ الكريم لفظ الجلالة - الله - في النداء والدعاء، في القرآن الكريم". لم يرد لفظ الجلالة في النداء والدعاء مجرداً من حرف الميم في آخره في القرآن الكريم، ولكنه ورد خمس مرات متصلاً به حرف الميم في الدعاء ليصبح " اللهم " كقوله تعالى: ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير﴾[٢٨]، ولا يستعمل هذا اللفظ إلا في الدعاء والطلب فلا يقال: - اللهم غفور رحيم - بل يقال اللهم اغفر وارحم. والأصل - الله - ثم زيد حرف الميم على لفظ الجلالة لصبح - اللهم - والآن لنسأل أنفسنا: ما السر في زيادة حرف الميم على لفظ الجلالة؟ وما أثره في المعنى والدلالة يا ترى؟

يجيب علماء النحو عن هذا التساؤل بأن الميم تزاد على لفظ الجلالة دون سواه من الأسماء الحسنى في الدعاء والطلب، عوضاً عن حرف النداء -يا- ولذلك

---

(٢٧) سورة فصلت آية ٤٢.

(٢٨) آل عمران آية٢٦، المائدة آية١١٤، الأنفال آية ٣٢، يونس آية ١٠، الزمر آية ٤٦.

لا يجيزون الجمع بين الميم في آخر لفظ الجلالة في الدعاء، وهو حرف العوض، وبين ياء النداء قبل لفظ الجلالة هو المعوض عنه، لأنه جمع بين العوض والمعوض عنه، وهذا لا يأتي إلا في الشاذ أو النادر، وعلى هذه الندرة أو الشذوذ جاء قول أمية بن أبي السلب:

إني إذا ما حدث ألمّا   أقول يا اللهم يا اللهم

وعلى هذا جاء قول ابن مالك في ألفيته:

والأكثر- اللهم- بالتعويض   وشذ- يا اللهم- في القريض[٢٩].

ويسمى ما كان من هذا الضرب عوضاً، لأنه في غير محل المحذوف. وأما الضمة التي على الهاء فهي ضمة الاسم المنادى المفرد، وأما فتحة الميم المشدّدة فلسكونها وسكون الميم التي قبلها، وهذا من خصائص هذا الاسم وهو اسم الجلالة.

ولنعد للتساؤل من جديد: لماذا زيدت الميم المشددة عوضاً عن حرف النداء؟ ولماذا اللجوء إلى الحذف والتعويض، والحرف المحذوف هو أشهر حروف النداء- يا؟ بل لماذا العوض والحذف جائز في حروف النداء من غير تعويض؟ وهو كثير في الكتاب الكريم كقوله تعالى: ﴿ربنا إننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا﴾[٣٠]، فقوله تعالى في أول الآية الكريمة: -ربنا- منادى بحرف نداء محذوف والتقدير يا ربنا، ولماذا كان التعويض بحرف الميم بالذات؟ وما أثر ذلك في المعنى والدلالة؟

---

(٢٩) شرح ابن عقيل ح٣/٢٦٥.

(٣٠) آل عمران آية ١٩٣.

يجيبنا عن ذلك علماء التفسير واللغة، وعلى رأسهم الإمام ابن القيم في تفسيره القيم المسمى -التفسير القيم- ما خلاصته:[٣١] إن الميم حرف شفهي يجمع الناطق به شفتيه، لذلك جعله العرب علماً على الجمع فقالوا للواحد: أنت، فإذا أرادوا الجمع قالوا: أنتم، وقالوا للواحد الغائب: -هو- فإذا جاوزوه إلى الجمع قالوا: - هم -.

وهكذا لو تأملنا كثيراً من الألفاظ التي فيها الميم، لوجدنا الجمع معقوداً بها مثل: لمّ الشيء: جمعه جميعه، وتمّ الشيء: كما واجتمع له وافر الصفات، ولمّ الشيء أصلحه وجمع متفرقه، وقالوا: سمي الرمان بهذا الاسم لاجتماع حبه وتضامّه.

ولذلك فإن إلحاق الميم في اسم الجلالة -اللهم- الذي يسأل العبد ربه به في كل حال، يؤذن بجمع القلب عند التوجه إلى الله بالسؤال والدعاء، وبهذا التوجه الذي يجمع كل شتات النفس يصبح الداعي من عباد الله الذين أضافهم إلى نفسه، والذين يستجيب لهم إذا دعوه لأنهم من عباده الذين وعدهم بالإجابة، مصداقاً لقوله جل من قائل: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني﴾[٣٢].

كما أن إلحاق الميم باسم الجلالة عند الدعاء يؤذن بجمع أسمائه تعالى، وصفاته، فإذا قال السائل اللهم إني أدعوك، فكأنه قال: أدعو الله الذي جمعت له الأسماء والصفات الحسنى، لأن الإتيان بالميم في آخر اسم الجلالة يُذكر الداعي باستحضار أسماء الله وصفاته عند الدعاء، فلفظ، الله، يدل على الذات والميم دالة على الصفات[٣٣].

---

[٣١] التفسير القيم ص٢٠٢.

[٣٢] البقرة آية ١٨٦.

[٣٣] انظر التفسير القيم ص٢٠٨.

ثانياً: مصدر الفعل الرباعي في الكلمة القرآنية وأثره في الدلالة:

اتفق علماء اللغة على أن مصدر الفعل الرباعي المجرد والمزيد مصدر قياسي، فمصدر الرباعي المجرد يأتي على وزنين هما: - فَعْلَلة - و - فِعْلال - سواء كان الفعل مضعفاً أو غير مضعف، فالمضعف ما كان الحرف الأول والثالث، والحرف الثاني والرابع من جنس واحد مثل: - زلزل - و - وسوس - فقياس المصدر من هذا النوع يكون: -زلزلة- و-زلزال- و-وسوسة- و-وسواس-وأجازوا في النحو- زلزال - بفتح أوله وكسره[٣٤].

بعد هذا العرض الموجز لما قاله علماء النحو في مثل هذا النوع من الأفعال والمصادر يمكن أن نتساءل: ما علاقة تكرار الحرف في مثل هذا النوع من الأفعال والمصادر بالمعنى والدلالة في الكلمة القرآنية؟ وللإجابة عن هذا التساؤل نقف أمام كلمة «الوسواس» من سورة الناس. فالوسوسة: هي الإلقاء الخفي في النفس إما بصوت لا يسمعه إلا من ألقي إليه، وإما بغير صوت كما يوسوس الشيطان للإنسان، ومنه وسوسة الحلي: وهي حركته الخفية المتكررة بصوت معين. ولما كانت الوسوسة كلاماً يكرره الموسوس، ويؤكده لدى من يلقيه إليه، روعي تكرير اللفظ بإزاء تكرير الفعل. من الفاعل، فقال «وسواس»، وظل حرف السين في كلمات السورة من أولها إلى آخرها: ﴿قل أعوذ برب الناس، ملك الناس، إله الناس، من شر الوسواس الخناس، الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس﴾[٣٥]، وليظل تكرير اللفظ بإزاء تكرير المعنى، جاء الإظهار في موضع الإضمار. فعندما قال الباري: «قل أعوذ برب الناس»، كان المنتظر وقد أظهر في

---

[٣٤] انظر شرح الأشموني ٢/ ٣٥٠، وأوضح المسالك ٢/٢٦٣.

[٣٥] سورة الناس.

هذه الآية لفظ «الناس» أن يضمر في الآيات التالية، فيأتي بعد ﴿قل أعوذ برب الناس﴾ ملكهم إلههم، كما نقول مثلاً: دخل محمد صديق خالد وزميله، ولا نقول: وزميل خالد، لأنه إذا ذكر الاسم اتينا بعده بضميره، ولكن في سورة الناس جاء الإظهار في موضع الإضمار، لأنه إعجاز البيان في أسلوب القرآن الذي ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾[٣٦]؛ وذلك ليظل حرف السين في كلمات السورة من أولها إلى آخرها وكأنه صوت متصل يعمل على متابعة حركة اللفظ بإزاء المعنى، ونظير هذا كثير من الكلمة القرآنية، التي كشفت عن عبقرية اللغة العربية، التي لا نستطيع أن نتدبر كتاب ربنا إلا بها، وصدق الله العظيم حيث يقول:

﴿كتاب أنزلناه مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾[٣٧]، فخذ مثلاً من سورة الزلزلة في قوله تعالى: ﴿إذا زلزلت الأرض زلزالها﴾[٣٨]، فتحس بأن حركة اللفظ تصور حركة الأرض واضطرابها، وخذ مثلاً آخر في قوله تعالى: ﴿وكبكبوا فيها هم والغاوون، وجنود إبليس أجمعون﴾[٣٩]، فقد ورد في النص الكريم الفعل المضعف الرباعي - كبكبوا- لأنه يصور المعنى أدق تصوير، فهو كب بعد كب، فلو وضع الفعل «كبّوا» بدلاً من الفعل «كبكبوا» لما دل على التكرار في وقوع الفعل، وهكذا تحذو الكلمة القرآنية حذو المعنى إلى حد الكمال المطلق، ولا يمكن الوصول إلى هذه المعاني إلا بفهم وعائها وهي اللغة العربية.

---

(٣٦) سورة فصلت آية ٤٢.

(٣٧) سورة ص آية ٢٩.

(٣٨) أول سورة الزلزلة.

(٣٩) سورة الشعراء آية ٩٤.

ثالثاً: التذكير في موضع التأنيث أو العكس:

من العلامات التي تميز المذكر عن المؤنث تاء التأنيث، ولكن قد تحذف هذه التاء من موضع، ويبدو في الظاهر أنه ينبغي أن تذكر، أو العكس، فقد تذكر التاء في موضع، ويبدو في الظاهر أنه ينبغي أن تحذف، ولكن الحذف في موضع الذكر أو الذكر في موضع الحذف في الكلمة القرآنية فيه سر بديع من أسرار هذا الكتاب الكريم، الذي لا تنقضي عجائبه، وسنأخذ مثالاً واحداً من كل نوع من هذين النوعين:

النوع الأول: ما حذفت منه التاء، وكان ينبغي في الظاهر أن تذكر، مثل قوله تعالى ﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾[40] فما الحكمة في تذكير كلمة «قريب» مع أنها خبر في الأصل عن كلمة «رحمة» والموافقة في التذكير والتأنيث بين المبتدأ والخبر واجبة كما يقول علماء النحو[41]. فلماذا لم تكن:" إن رحمة الله قريبة " بتأنيث كلمة، قريبة، ليكون الاسم والخبر مؤنثين، فيحصل التوافق بين اسم أن وخبرها بالتأنيث؟

لقد تولى علماء النحو مناقشة المسألة، وخرجوها على أوجه فاقت على اثني عشر وجهاً، ليس هنا موضع بسطها، وبيان وجهة نظر كل باحث[42] ولكننا نذكر بعضها بإيجاز، فقد اعتبرها بعض النحاة على تقدير حذف مضاف، أي: إن مكان رحمة الله قريب، ومنها أن صيغة «فعيل» يستوي فيها المذكر والمؤنث، أو إن كلمة «قريب» في الآية الكريمة صفة لموصوف محذوف، والتقدير: - إن رحمة

---

(40) سورة الأعراف آية ٥٦.

(41) انظر شرح ابن عقيل -المبتدأ والخبر ج١، ص١٨٨.

(42) انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ج٣، ص١٤٧.

الله شيء قـريب أو إن قـريب خبـر عن المـضـاف إليـه وهو لفظ الجـلالة، لا عن المضاف وهو كلمة رحمة أو إن صيغة «فعيل» هنا بمعنى النسب. فقريب في الآية معناه ذات قرب، أو إن المراد بالرحمـة هنا المطر، وهو مـذكر إلى غيـر ذلك من الوجوه التي ذكرها العلماء في تخريج تذكير لفظ قريب[43]. ولكن ابن القيم بعد أن عرض هذه المسألة، وبين كل وجه وحجته وأوجه الاعتراض عليه فيما يقرب من عشرين صفحة في كتابه القيم «التفسير القيم» قال:" هذا تمام اثني عشر مسلكاً في هذه الآية، أصحها المسلك المركب من السادس والسابع، وباقيها ضعيف واه، والمبتديء في النحو والتصريف لا يدرك هذه الدقائق، والفاضل المنصف لا يخفى عليه قويها من ضعيفها[44]. ومضمون المسلك الذي رجحه ابن القيم لما فيه من إعجاز في المعنى والدلالة، يمكن أن نلخصه فيما يأتي:

إنه من باب الاستغناء بأحد المذكورين عن الآخر، لكونه تبعاً له ومعنى من معانيه، فإذا ذكر استغنى به عن ذكر المحذوف لأنه يفهم منه، وعلى ذلك يكون التقدير القائم على الاعجاز بالحذف في الآية الكريمة: إن الله قريب من المحسنين، وإن رحمة الله قريبة من المحسنين، فهاتان جملتان اسميتان دخل عليهما حرف ناسخ «إن» ثم استغنى بالخبر من الأولى وهو «قريب» وحذف ما كان مبتدأ، وهولفظ الجلالة، واستغنى بالمبتدأ من الثانية وهو «رحمة» وحذف ما كان خبراً فيها وهو «قريبة» بالتاء. والمسوغ لذلك الإعجاز الدلالي الذي يتضمنه حذف «التاء» وهو إن إحسان المحسنين يستلزم قرب الله منهم، لا قرب رحمته فقط، لأن

---

(43) انظر كتاب -مسألة الحكمة في تذكير -قريب- لابن هشام -تحقيق د. عبدالفتاح الحموز ص٣٤ وما بعدها.

(44) التفسير القيم ص٢٧٧.

رحمة الله قريبة من المحسنين ومن غيرهم، أما قربه تعالى فلا يكون إلا من المحسنين، فقد ورد في الحديث الصحيح ما معناه: إن من تقرب إلى الله تعالى بالأعمال الصالحة تقرب الله منه: فمن تقرب من الله ذراعاً تقرب الله منه باعاً، فقربه تعالى يستلزم قرب رحمته، وليس العكس، أي إن قرب رحمته لا يستلزم قربه تعالى، وكل هذا جاء به حذف التاء من «قريب» ولو لم تحذف التاء لما اتضح هذا المعنى الدقيق اللطيف. فلو قيل:" إن رحمة الله قريبة من المحسنين " بذكر التاء لما أفاد قربه تعالى منهم، لأن قرب رحمته لا يستلزم قربه، أما قربه تعالى فيستلزم قرب رحمته.

إذن فالإخبار عن قرب الله تعالى من المحسنين يكفي عن الإخبار عن قرب رحمته، وليس العكس، لأن قربه تعالى أخص من قرب رحمته، وهذا سر من أسرار حذف التاء من لفظ «قريب» في قوله جل وعلا: ﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾.

النوع الثاني: ما ذكرت فيه - التاء - وكان من حقه في الظاهر أن تحذف: معلوم أن تاء التأنيث تذكر للتفريق بين المذكر والمؤنث في محل اللبس. فإذا كانت الصفة خاصة بالمؤنث فلا حاجة لذكر التاء كما في قوله تعالى: ﴿وكانت امرأتي عاقراً﴾[٤٥]، ولم يقل عاقرة، وكذلك كل وصف خاص بالأنثى مثل: حائض، وحامل، وطالق، فهذه الأوصاف وما شابهها أوصاف خاصة بالمرأة، لذلك لا تلحقها تاء التأنيث ولكننا نقرأ في تصوير القرآن الكريم لهول يوم القيامة، والفزع الذي يلحق الناس في ذلك اليوم، نقرأ قوله تعالى: ﴿يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن

---

[٤٥] سورة مريم آية ٥.

عذاب الله شديد﴾[٤٦]، فقد دخلت تاء التأنيث على كلمة «مرضعة» في الآية الكريمة مع أنها وصف خاص بالمرأة، فما السر في ذلك يا ترى؟ مع أن الوصف الخاص بالمرأة لا تلحقه التاء؟ المرضع: من لها ولد ترضعه، فإذا ألقمت الثدي للرضيع وصارت موصوفة بالرضاعة بالفعل سميت «مرضعة» وهي في هذه الحالة تكون في أشد حالات الحنان على وليدها. إذا دخول التاء كان لفائدة لا تحصل بحذفها، لأن المراد بالمرضعة فاعلة الإرضاع، لا مجرد الوصف، ولو أريد الوصف المجرد لقيل «مرضع» كعاقر وحامل فقد تذهل المرأة عن رضيعها إذا كان غير مباشر للرضاعة، ولكنه إذا ألقم الثدي أصبحت الأم في أشد حالات الحنان والتعلق، ومع ذلك تذهل عنه لشدة الهول من يوم القيامة، وقد وصفه العظيم بأنه شيء عظيم ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾. وهذا الفرق في الدلالة جاء من دخول التاء على وصف لا تلحقه التاء في الأصل: لأنه غير مشترك بين المذكر والمؤنث.

وأما - الحامل - في الآية نفسها، وهو وصف خاص بالأنثى، فلماذا لم تلحقه التاء لتصوير هول يوم القيامة كما لحقت كلمة «مرضعة»؟ للإجابة عن هذا التساؤل نقول: مع أن كلا الوصفين الحامل والمرضع خاص بالمرأة، لكن هناك فرقاً دقيقاً بينهما، جعل دخول التاء لتصوير هول يوم القيامة صالحاً على كلمة «مرضعة» دون كلمة - حامل- وهو أن المرأة الحامل لا تكون حاملاً بالفعل، أو بالقوة كما هو الحال في المرضع، لأن من لها رضيع في المهد، ولكنها لا تلقمه الثدي الآن يطلق عليها «مرضع» بالقوة لا بالفعل، فإن القمته الثدي فهي - مرضعة - بالفعل وهذا لا يتأتى في الحامل فلا تكون المرأة - حاملاً - إلا بالفعل، لذلك عليك أن تنظر بعين بصيرتك إلى الإعجاز البلاغي الذي جاء يصور هول يوم القيامة من خلال كلمة

---

[٤٦] سورة الحج آية ٢.

«حامل» كما صورته كلمة «مرضع» بعد أن دخلت عليها التاء "وتضع كل ذات حمل حملها". فما الحكمة في قوله تعالى: ﴿كل ذات حمل﴾. ولم يقل كل حامل؟ الجواب أن ذات الحمل هي من ظهر حملها، وصلح للوضع كاملاً، ولا يكون سقطاً، أما الحامل، فهي التي في أول حملها قبل أن يظهر، ويصلح للوضع، ويمكن أن يكون سقطاً، ولما كانت الغاية تصوير هول يوم القيامة أتى في المرضعة بالتاء التي تحقق فعل الرضاعة دون التهيؤ له، وأتى في الحامل بالسبب الذي يحقق وجود الحمل على صورة وهيئة يبعد معها أن يكون سقطاً، ومع ذلك تضع كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى، وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد[٤٧]. أما كلمة «كل» فقد أضيفت إلى مفرد في الموضعين، وهذا يعني أن الحكم فيهما كلي يشمل جميع الأفراد لا مجموعهم، أي أن كل مرضعة أخذت ذلك الحكم، وكل ذات حمل حتى شمل الحكم كل مرضعة، وكل ذات حمل دون استثناء، قال صاحب متن السلم في الفرق بين الكل والكلي، والجزء والجزئى قال:

والكل حكمنا على المجموع ... ككل ذلك ليس ذا وقوع

وحيثما لكل فرد حكما ... فإنه كلية فلتعلما[٤٨].

أي أن الحكم حينما يكون بلفظ «كل» مضافاً إليه أفرد، وليس المجموع فإن معنى ذلك أن كل فرد قد تناوله الحكم. ومن ثم تعددت الأحكام بتعدد الأفراد دون استثناء، أي فرد، وهذا كثير في كتاب الله الكريم، وسنة رسوله ﷺ كقوله تعالى في مثل ذلك: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾[٤٩]، أي أن الموت ستعاني سكراته كل

---

[٤٧] انظر بدائع الفوائد ج٤، ص٣١، والتفسير القيم ص٢٠٨.

[٤٨] شرح متن المسلم ص٣٥.

[٤٩] سورة آل عمران آية ١٨٥.

نفس، ويذوقه كل مخلوق، فهل يمكن الوصول إلى فهم هذه الحقائق القرآنية، بغير فهم هذه اللغة العربية؟.

رابعاً: الترادف في الكلمة القرآنية:

عني علماؤنا بموضوع الترادف في اللغة قديماً وحديثاً. وقضية الخلاف في وروده في اللغة قديمة كذلك، والذي نريد بيانه في هذا المقام، هو أن القرآن الكريم عندما يختار الكلمة إنما يختارها لأن فيها معنى ودلالة وإيحاءً لا يكون في اللفظ المرادف، أو في الظاهر بدل المضمر أو العكس. وسأكتفي بعرض بعض النماذج من الألفاظ المترادفة، مع إلقاء بعض الأضواء عليها، وبيان أثر العامل النحوي في دلالتها. وهذه الألفاظ هي: القلب والفؤاد، وواحد وأحد، وإن وإذا.

ورد لفظ «القلب» في القرآن الكريم مفرداً ومثنى وجمعاً، وقد جاء مفرداً في تسعة وعشرين موضعاً كقوله تعالى: ﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم﴾[٥٠]. ولم يأت بصيغة التثنية إلا في موضع واحد هو قوله تعالى: ﴿وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه﴾[٥١]. وجاء بصيغة الجمع في مائة موضع وموضع كقوله تعالى: «ألا بذكر الله تطمئن القلوب»[٥٢]، ولم يجمع على غير هذا البناء - فُعول - وهو من أبنية الكثرة القياسية. وقد ورد في الكتاب العزيز بدلالات عدة، فقد جاء القلب بمعنى أداة التفكير، ومقر الهداية والإيمان، والرحمة والرأفة، والخوف والقسوة، والحسرة والغيظ، والشك والإنكار، والنفاق، كما وصفت بعض القلوب بالعمى، وبأنها في غمرة، وقد ختم الله عليها وطبع، واستخدمه القرآن مرادفاً للفؤاد والعقل واللب في آيات كثيرة.

---

(٥٠) سورة الشعراء آية ٨٩.

(٥١) سورة الأحزاب آية ٤.

(٥٢) سورة الرعد آية ٢٨.

أما الفؤاد فقد ورد في الكتاب العزيز مفرداً وجمعا. جاء مفرداً في خمسة مواضع، منها قوله تعالى يصور ما لحق بأم موسى عليه السلام، حينما التقط آل فرعون ولدها، قال تعالى في تصوير ذلك: ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين﴾[٥٣]، وورد الفؤاد بصيغة الجمع في أحد عشر موضعاً كقوله تعالى: ﴿لا يرتد إليهم طرفهم وأفئدتهم هواء﴾[٥٤]. والجمع على وزن «أفعِلَة» وهو من أبنية القلة القياسية الأربعة، وهي مجموعة في قول الشاعر:

بأفْعُل وأفعال وأفعلة   وفُعْلَة يعرف الأدنى من العدد

ولكن مدلول القلة غير مراد هنا، لأنه قد يستغنى ببعض أبنية القلة عن بعض أبنية الكثرة بقرينة كالتعريف، والإضافة والوصف[٥٥]، ولكن لا يستعمل "الفؤاد" مرادفاً للقلب إلا إذا لوحظ فيه معنى التوقد، يقال: فأدتُ اللحم: شويته، ولحم فئد: مشوي، والمفاد: السفود، وهذا هو الأصل في دلالة هذا اللفظ، واستعمال القرآن له يؤيد ذلك، فإن في مواضع وروده ملحظاً خاصاً من فضل تأثر أو حرقة أو تقيظ، ولذلك قرن بالسمع والبصر أو الإبصار لأنه منفذ من منافذ المعرفة[٥٦]. والآن فلنتأمل قوله تعالى: ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها﴾[٥٧]. فحين أراد تصوير ما حل بأم موسى من

---

(٥٣) سورة القصص آية ١٠.

(٥٤) سورة ابراهيم آية ٤٣.

(٥٥) حاشية الصبان ح٤/١٢١.

(٥٦) انظر اللسان ومعجم الفاظ القرآن -فأد-

(٥٧) سورة القصص آية ١٠.

فرط الجزع والحرقة على ولدها قال تعالى: ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً﴾ ومثله قوله تعالى: ﴿لا يرتد إليهم طرفهم وأفئدتهم هواء﴾[٥٨]، فقد استعمل في تصوير ذلك كلمة -فؤاد- الذي هو من - التفؤد- وهو التوقد. وقد اتبع ذلك بوصفه بكلمة "فارغاً " لأن الخبر في الحقيقة عين المبتدأ ووصف له، ولكنها حين تذكرت وعد الله لها بقوله: ﴿إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾[٥٩]، ربط على قلبها بالتصبر كما يربط على الشيء المتفلت ليقر ويطمئن، فلم يعد مناسباً أن يكون التعبير بكلمة "فؤاد"؛ لأن ذلك كان عند الذهول والرقة، وإنما المناسب أن يعبر بكلمة تدل على الاطمئنان، وهي كلمة "القلب" فكان الإظهار في موضع الإضمار فقال تعالى: ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها﴾ ولم يقل: لولا أن ربطنا عليه، أي على فؤادها، لوجود مرجع للضمير، فكان هذا الإظهار في موضع الإضمار؛ لأن التعبير بكلمة "فؤاد" كان عند الحرقة، وبكلمة "قلب" كان عند الاطمئنان. فكيف يمكن لطالب الشريعة أن يصل إلى هذا البيان المعجز إذا لم يطلع على فنون هذه اللغة، ويتفيأ أفنانها؟ وصدق الله العظيم القائل: ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيّماً﴾[٦٠].

أما لفظ أحد فهو أحد: «اسم بني في الأصل لنفي ما يذكر معه من العدد تقول: ما جاءني من أحد، ولا يوصف بالأحد إلا الله، فلا يقال: رجل أحد لأن "أحداً" صفة من صفات الله عز وجل، التي استخلصها لنفسه ولا يشركه فيها أحد، والهمزة في أوله بدل من الواو فأصله "وحَد" لأنه من الوحدة. والأحد يأتي بمعنى الواحد في أول العدد المركب تقول: أحد عشر ومؤنثه إحدى عشرة، وهو أكمل من الواحد في

---

(٥٨) سورة ابراهيم آية ٤٣.

(٥٩) سورة القصص آية ٧.

(٦٠) أول سورة الكهف.

الدلالة لأنك لو قلت فلان لا يقوم له واحد جاز في المعنى أن يقوم اثنان فأكثر، بخلاف قولك: لا يقوم له أحد، فهذا يعني نفي القيام عن الجميع. ويجوز أن يأتي (الأحد) بمعنى الأول، وبمعنى الواحد فيستعمل حينئذ في الإثبات والنفي نحو ﴿قل هو الله أحد﴾ أي واحد وأول[٦١]، ونحو قوله تعالى: «فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة»[٦٢] أي: واحداً منكم، ومثال النفي: «أيحسب أن لن يقدر عليه أحد»[٦٣].

وأحد يستوي فيه المذكر والمؤنث كقوله تعالى: ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن﴾[٦٤]، بخلاف - الواحد - فلا يقال كواحد من النساء، بل يقال كواحدة من النساء. والأحد يصلح في الإفراد والجمع كقوله تعالى: ﴿فما منكم من أحد عنه حاجزين﴾[٦٥] والأحد له جمع من لفظه نحو: الأحدون والآحاد، اما الواحد فلا جمع له من لفظه، فلا يقال واحدون.

ويلاحظ أن لفظ "أحد" جاء في سورة الإخلاص منكراً، في قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد﴾ وجاء لفظ الصمد معرفاً، فما السر في ذلك؟ في الآية الأولى - هو - ضمير الشأن في محل رفع مبتدأ، ولفظ الجلالة "الله" خبر وكلاهما معرفة وتعريف الطرفين يفيد الحصر. وكذلك الأمر في الآية الثانية "الله الصمد" إذ عرف الطرفان كذلك لإفادة الحصر لتطابق الآية الأولى، وبذلك استغنى عن تعريف "أحد" لإفادة الحصر دونه؛ ولذلك بقي على الأصل في تنكيره على أنه بدل

---

(٦١) المفردات للأصفهاني -أحد- ولسان العرب -وحد-.

(٦٢) سورة البلد آية ٧.

(٦٣) سورة الكهف آية ١٩.

(٦٤) سورة الحاقة آية ٤٧.

(٦٥) سورة الاحزاب آية ٣٢.

أو خبر ثان، وتنكيره يفيد التعظيم، وعلى هذا جاء الحصر والقصر في الآيتين للتعظيم، ونكر"أحد" للتعظيم كذلك، وفيها وجه آخر يفيد التعظيم أيضاً، وهو جعل لفظ الجلالة مبتدأ ثانياً مرفوعاً و "أحد" خبره، والجملة الاسمية في محل خبر هو ولم تحتج الجملة هنا لضمير يربطها بالمبتدأ لأنها عين المبتدأ، وفي هذا من التفخيم والتعظيم، ما فيه، لأن من قاعدة التعريف والتنكير، أن تعريف الطرفين يفيد أن الثاني هو عين الأول غالباً. وكذلك إذا كان الأول نكرة والثاني معرفة حملاً على العهد، كقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهداً عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً، فعصى فرعون الرسول فأخذناه أخذاً وبيلاً﴾[٦٦]. أما إذا كانا نكرتين، فالثاني غير الأول غالباً كقوله تعالى: ﴿الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة﴾[٦٧] فإن المراد بالضعف الأول النطفة، وبالثاني الطفولة، وبالثالث الشيخوخة، اما إذا كان الأول معرفة، والثاني نكرة، فيتوقف الأمر على القرائن، فتارة يختلفان كقوله تعالى: ﴿يوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة﴾[٦٨]، فالساعة الأولى القيامة، والثانية الجزء المعروف من الزمن، وتارة تقوم القرينة على اتفاقهما كقوله تعالى: ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون، قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون﴾[٦٩] فكلمة القرآن الأولى معرفة، والثانية نكرة وهما بمعنى واحد، وهذا كله من كنوز هذه اللغة التي بها وحدها تفهم النصوص الشرعية، ويعرف بعض أوجه الإعجاز في هذا الكتاب العزيز، الذي لو تحول الشجر إلى أقلام، والبحور إلى مداد ما نفدت كلمات الله، لأن الشجر والبحر محدود، وكلمات الله، وعلمه،

---

[٦٦] سورة المزمل آية ١٥، ١٦.

[٦٧] سورة الروم آية ٥٤.

[٦٨] سورة الروم آية ١٥٥.

[٦٩] سورة الزمر آية ٢٧، ٢٨.

وقدرته بلا حدود، وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾[٧٠]، وتلاحظ أن الآية الكريمة أفردت كلمة "شجرة " ليكون الحكم كلياً عاماً كما مر بيانه، ثم جرت "بمن" المؤكدة وذلك لتأكيد العموم، فسبحان من أنزل كتابه بهذه اللغة، وجعله كاملاً من كل وجه، وصدق الله العظيم في وصفه: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾[٧١].

أما إن وإذا فإنهما يتفقان بأنهما أداتا شرط، ولكل منهما شرط وجواب، ولكنهما تختلفان في الحقيقة والعمل والدلالة:

أولاً: من حيث الحقيقة والعمل: "إن" من الحروف التي تجزم فعلين مضارعين، الأول فعل شرط والثاني جوابه وجزاؤه، نحو - إن تجتهد تنجح - فقد جزمت الفعلين الأول تجتهد وهو فعل الشرط، والثاني تنجح وهو جواب الشرط وجزاؤه، لأنه متوقف عليه، ومتسبب عنه.

"إذا" من أسماء الشرط غير الجازمة، وهي ظرف لما يستقبل من الزمان خافض لشرطه، منصوب بجوابه، أي أن جملة الشرط في محل جر بالإضافة، وجواب إذا هو الذي يعمل بها النصب، هذا من حيث الحقيقة والعمل.

ثانياً: من حيث الدلالة: "إن" تستعمل في الظن والتوقع، والأمر المشكوك فيه، كقولك - إن تأتني أكرمك - فالمجيء ليس مقطوعاً به، ولذلك لا يقال - إن تطلع الشمس آتك - لأن طلوع الشمس امر متيقن لا بد من وقوعه، فلو

---

[٧٠] سورة لقمان آية ٢٧.

[٧١] سورة فصلت آية ٤٢.

أدخلت "إذا" على هذا التركيب صحت الجملة، لأن "إذا" تدخل على متيقن الوقوع قال سيبوية: " لو قلت: آتيك إذا احمر البُسرْ، كان حسناً، ولو قلت: آتيك إن احمر البُسر كان قبيحاً"[٧٢] وما دام البُسر لا بد أن يحمر ليصير رطباً، كان استعمال "إذا" أصح وأحسن.

بعد هذا البيان الموجز لكل من - إن، وإذا- في الحقيقة والعمل والدلالة، نود أن نرى ذلك من خلال آية قرآنية كريمة وهي قوله تعالى: ﴿وإنا إذا أذقنا الإنسان منا رحمة فرح بها وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم فإن الإنسان كفور﴾[٧٣]، انظر كيف أتى عند ذكر الرحمة المحققة الوقوع لأنها من الله تعالى بـ "إذا" وأتى بالجملة مؤكدة بـ "إن" وبإسمية الجملة ثم أتى بالضمير - نا- الدال على التعظيم، والعائد على الله تعالى مرتين، إحداهما كانت اسماً لـ "إن" والثانية فاعلاً للفعل -أذقنا-، ثم أتى بجانب الرحمة بالفعل الماضي الدال على تحقق الوقوع - أذقنا-. وهذا الفعل يدل على مباشرة الرحمة لهم بأشد أنواع الملابسة وأخصها، وهي الذوق، ثم أتى في الرحمة - بمن- التي لابتداء الغاية، وجعل مجرورها ضمير التعظيم العائد على الله تعالى، ثم هي ومجرورها مقدمان على الرحمة لإفادة القصر - منا رحمة -.

ولكن عند إصابة العذاب أتى بـ - إن - الدالة على الأمر المشكوك بوقوعه، لأن الله يعفو بمنه وفضله عن كثير، أليس هو القائل عز وجل: ﴿ويعفو عن كثير﴾[٧٤]. ثم انظر كيف أتى عند إصابة السيئة بالفعل المضارع الذي لا يدل

---

[٧٢] الكتاب، ج١، ٤٣٣.

[٧٣] سورة الشورى آية ٤٨.

[٧٤] سورة الشورى آية ٣٠.

على تحقق الوقوع كالماضي الذي سبق في الرحمة، ثم أتى عند إصابة السيئة بالباء السببية أي بسبب ما كسبته أيديهم، ثم جاء التعبير عند إصابة السيئة بالجملة الفعلية من غير توكيد، على عكس ما جاء في الرحمة التي عبر عنها بالجملة الإسمية الدالة على الثبوت والدوام، والمؤكدة بأكثر من توكيد كما بينا[٧٥]. فتبارك الذي جعل هذه اللغة – دون سواها من لغات البشر – قادرة على التعبير عن وجوه الإعجاز في هذا الكتاب المبين.

خامساً: دور الصرف العربي في الكشف عن الدلالة في الكلمة القرآنية

إذا كان النحو العربي يختص بضبط آخر الكلمة العربية، ويظهر عبقرية لغة القرآن، وتميزها عن بقية اللغات بكونها لغة معربة، تتغير فيها دلالة الكلمة بحسب موقعها من الجملة وهي مركبة مع غيرها؛ لكون آخرها على ما يقتضيه منهج العرب في كلامهم، من رفع، أو نصب، أو جر، أو جزم، أو بقاء على حالة واحدة وهو ما يسمى بالبناء، إذا كان هذا هو دور النحو، فإن الصرف يبحث فيما يجب أن تكون عليه بنية الكلمة قبل انخراطها في الجملة، لتكون على هيئة خاصة، ووزن معين، وهو أيضاًمن خصائص لغتنا الجميلة. خذ مثلاً:الكاف، والتاء، والباء فإنك تستطيع بالتحول الداخلي، والسوابق، واللواحق أن تحصل على كم هائل من المشتقات مثل: كَتَبَ، يَكتُبُ، اكْتُبْ، كاتب، مكتُوبْ، كتاب، كُتُبُ، مَكْتَبَةٌ...الخ، وكل هذه المشتقات أصولها وجذورها واحدة وهي: ك، ت، ب.[٧٦]

ولكن دلالة كل مشتق تختلف عن دلالة المشتق الآخر، قال جل من قائل: «يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه، وليكتب بينكم كاتب

---

(٧٥) انظر تفسير الكشاف ح٣، ص٤٨٤، وابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن ص٥٦.

(٧٦) انظر التطبيق الصرفي ص٧٥ وما بعدها.

بالعدل، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق» إلى أن يقول تعالى في الآية نفسها وهي أطول آية في القرآن الكريم - ﴿ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا..﴾[٧٧].

تلاحظ أن هذه لآية الكريمة قد جمعت مشتقات عدة جذورها الكاف والتاء والباء، ولكن كل مشتق يحمل معنى يختلف عن الآخر. وتلاحظ ورود كلمة «أقسط» في الآية الكريمة، ومعناها - أكثر عدلاً - وهي مأخوذة من قسط الثلاثي، وهو من الأضداد، فقد ورد بمعنى الجور والظلم في قوله تعالى: ﴿وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً﴾[٧٨]، فالقاسطون اسم فاعل من قسط، أي: أن قسط تأتي بمعنى عدل، وبمعنى ظلم، ولا يختلفان إلا في المصدر، فقسط يقسط قسطاً بكسر القاف في المصدر: عدل، وقسط يقسط قَسطاً بفتح القاف - وقسوطاً: جار وحاد عن الحق، فإذا زيدت الهمزة في أوله صار بمعنى عدل فقط[٧٩]، قال تعالى: ﴿وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾[٨٠]، والآن سنأخذ صيغة واحدة هي -فَعّل- لنطلع على دلالاتها بعد التضعيف.

يتكون بناء «فعّلَ» من ثلاثة أحرف أصلية هي: فاء الكلمة، وعين الكلمة، ولام الكلمة، يضاف إليها حرف رابع؛ تضعيف العين نحو - سَبَّحَ - في قوله تعالى: ﴿سبح لله ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾[٨١]

---

(٧٧) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٧٨) سورة الجن آية ١٥.

(٧٩) محيط المحيط - قسط.

(٨٠) سورة الحجرات آية ٩.

(٨١) أول سورة الحديد، وأول الحشر، وأول الصف.

ونلاحظ أن تضعيف العين في الفعل - سبح - كان مع وجود أصول الكلمة الثلاثة وهي السين والباء، والحاء، وهذا يدل على أن التضعيف زائد، ولذلك يعرف هذا البناء بأنه: الثلاثي المزيد بتضعيف العين، أي: لا بد من أن يكون مع التضعيف ثلاثة حروف أصلية، فإن كان من حرفين أصليين فقط فهو أصل من أصول الكلمة، وليس زائداً، مثال ذلك قوله جل من قائل: ﴿وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة﴾[٨٢]، فتضعيف العين في الفعل «كف» ليس زائداً لان إحدى الفاءين عين الكلمة، والثانية لا م الكلمة، ولذلك وزنه - فَعَلَ - وليس - فَعَّ- وقد ورد هذا البناء في القرآن الكريم متعدياً ولازماً، فمثال المتعدي قوله تعالى: ﴿وفجرنا الأرض عيونا﴾[٨٣]، فكلمة -الأرض- في الآية الكريمة تعرب مفعولاً به للفعل - فجر - ومثال اللازم قوله تعالى في الآية السابقة "سبح لله ما في السموات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم " فالفعل - سبح - فعل لازم وليس له مفعول به، و - ما - اسم موصول مبني في محل رفع فاعل.

بعد هذا البيان الموجز لبناء -فعّل- وكيف يتكوّن، نود أن نتتبع دلالاته في القرآن الكريم لنرى كيف تتعدد، ولا يمكن الوصول إليها إلا بهذه اللغة السمحة.

أولاً: التكثير: وهو الغالب في هذا البناء[٨٤]، تكثير قد يكون في الفعل، وقد يكون في المفعول، مثال التكثير في الفعل كقوله تعالي: ﴿فلما رأينه أكبرنه

---

(٨٢) سورة الفتح آية ٢٤.

(٨٣) سورة القمر آية ١٢.

(٨٤) انظر جامع الدروس العربية ح١، ٢٢٣.

وقطّعن أيديهن﴾[٨٥]، أي: جرحن أيديهن جروحاً كثيرة، وهذا فهم من تضعيف العين حيث قال «قطّعن» ولم يقل «قطَعْنَ» ومثال التكثير في المفعول: قوله عز وجل: ﴿يسومونكم سوء العذاب يذبّحون أبناءكم ويستحيون نساءكم﴾[٨٦]. وكقوله عز وجل: ﴿وغلّقت الأبواب وقالت هيت لك﴾[٨٧]، فزيادة التضعيف دلت على كثرة المفعول وهو الأبناء المذبوحون، كما دل في الآية الثانية على كثرة الأبواب المغلقة، لذلك لايقال غلّقت الباب بالتضعيف لعدم تصور الكثرة في المفعول، إلا إذا أغلقت باباً واحداً مراراً، وبهذا يظهر الفرق بين التكثير في أصل الفعل، والتكثير في المفعول، وقد يكون التكثير في الفاعل ولم أجد له مثالاً في الكتاب العزيز، وقد مثل له علماء النحو بقولهم: " موتت الأبل، وجربت " أي كثير في الميت والأجرب[٨٨]. مع ذلك فإن اللغة لا توصد ابوابها الواسعة في الاستعمال، فقد يراد ببناء «فعل» المجرد الكثرة والمبالغة في العمل، ولكنها دلالة تضمن، أو دلالة التزام، يوضحها ويجليها المقام، كقول الفرزدق:

مازلت أفتح أبواباً وأغلقها   حتى أتيت أبا عمرو بن عمار.

فقد جاء المضارع «أفتح» من «فتح» مع أن المفتوح جمع أبواب وليس بابا واحداً، وهذا كثير وجائز، وإن كان بالتضعيف أحسن وألصق بالمعنى[٨٩].

---

(٨٥) سورة يوسف آية ٣١.

(٨٦) سورة البقرة آية ٤٩.

(٨٧) سورة يوسف آية ٢٣.

(٨٨) انظر شرح الشافية ح٩٣/١ والصاحي ٢٢٢.

(٨٩) انظر أدب الكاتب ص٣٥٤.

ثانياً: تأتي بمعنى «أفعل» لقد ورد في القرآن الكريم بناء «فعّل» بتضعيف العين متفقاً في دلالاته مع بناء «أفعل» بزيادة الهمزة في أوله. قال تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾[٩٠]. وقال عز من قائل: ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم﴾[٩١]. والأصل أن هناك فرقاً بين الإنزال والتنزيل وهو أن التنزيل يشير إلى ما كان مفرقاً، ومرة بعد أخرى، وأما الإنزال فعام يشمل ما كان مفرقاً، وما كان دالا على الإنزال دفعة واحدة، كقوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه في ليلة مباركة﴾[٩٢]، وقوله: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾[٩٣]، وإنما خص هنا لفظ الإنزال دون التنزيل، لما روي أن القرآن الكريم نزل دفعة واحدة إلى سماء الدنيا ثم نزل منجماً، من هذا يتضح أن الإنزال أعم من التنزيل وأن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً يجتمعان في التنزيل وينفرد الأعم وهو الإنزال[٩٤].

ثالثاً: مخالف «لأفعل» نحو: فرّط و «أفرط»، ففرط: قصر، وأفرط،: جاوز الحد: قال تعالى: ﴿أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرّطت في جنب الله﴾[٩٥] أي: قصرت في حق الله.

وأما بناء «أفعل» فالذي ورد منه في القرآن جاء بصيغة اسم المفعول في وصف أهل النار بأنهم متروكون فيها منسيون، قال تعالى: ﴿لا جرم أن لهم النار

---

(٩٠) سورة البقرة آية ٢٣.

(٩١) سورة النساء آية ١١٣.

(٩٢) سورة الدخان آية ٣.

(٩٣) سورة القدر آية ١.

(٩٤) المفردات في غريب القرآن/ نزل.

(٩٥) سورة الزمر آية ٥٦.

وأنهم مفرطون﴾[٩٦]، وقيل معناه مقدمون إلى النار قبل غيرهم، وهو مأخوذ - على هذا الرأي - من قولهم: أفرطت فلانا إلى كذا: قدمته اليه والقول الأول منسوب إلى مجاهد وسعيد بن جبير وقتادة وغيرهم[٩٧].

رابعاً: جاء فعل المضعف بمعنى فعل المجرد وبمعنى «أفعل»
تقول: بكر إلى الشيء بكورا من باب دخل: أتى إليه بكرة، وهي أول النهار، أو أسرع أليه ومثله بكر بتضعيف العين تبكيرا، وأبكر إبكارا.

ولم يرد من هذه المادة فعل مجرد أو مزيد في القرآن الكريم، وقد ورد لفظ البكرة في موضعين كقوله تعالى: ﴿فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا﴾[٩٨] مقابل العشي، ووردت في مقابل الأصيل في أربعة مواضع، كقوله تعالى: ﴿وسبحوه بكرة وأصيلا﴾[٩٩]. وجاء لفظ الإبكار في موضعين مقابل العشي كالبكرة، قال تعالى: ﴿واذكر ربك كثيراً وسبح بالعشي والإبكار﴾[١٠٠].

خامساً: أن يأتي بناء فعل مخالفاً لفعل المجرد، وذا دلالة مستقلة كقوله تعالى: ﴿وكلّم الله موسى تكليماً﴾[١٠١]. وقد ورد هذا البناء بهذه الدلالة في مواضع كثيرة من كتاب الله، وهي المحادثة والمخاطبة، وأما - كلم - المجرد فهو من كلمة يكلِمه كضرب ومعناه: جرح. وهذه الدلالة مختلفة عن معنى المخاطبة، وقد

---

(٩٦) سورة النحل آية ٦٢.

(٩٧) انظر مختصر تفسير ابن كثير ح٢/٣٣٥.

(٩٨) سورة مريم آية ٦٢/١١.

(٩٩) سورة الأحزاب آية ٤٢، الفرقان ٥، والفتح ٩، الإنسان ٢٥.

(١٠٠) سورة آل عمران آية ٤١، غافر آية ٥٥.

(١٠١) سورة النساء آية ١٦٤.

يستعمل «كلم» المضعف بمعنى «جرّح» تقول: كلمه تكليما: جرحه على سبيل الحقيقة أو المجاز، فالتضعيف في هذه الحالة يكون للمبالغة أو التكثير، وباللغتين وردت آية النمل في قوله تعالى: ﴿وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم﴾[١٠٢] بفتح التاء وتخفيف اللام في بعض القراءات، والمعنى على هذه القراءة أن الدابة تنكت في وجه الكافر نكتة سوداء فيفشو السواد في وجهه، وتنكت في وجه المؤمن نكتة بيضاء فينتشر البياض في وجهه كله[١٠٣].

سادساً: أن يأتي التضعيف في بناء «فَعَّلَ» للتعدية، وهي انتقال الفعل بالتضعيف من اللزوم إلى التعدي، وهو كثير في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها﴾[١٠٤] فالفعل، برأه، تعدى للضمير المتصل به، فهو في محل نصب مفعول، ولكن المجرد منه لازم، تقول برىء من الشيء -كعلم-: سلم منه[١٠٥]، وهذا كثير في القرآن الكريم لان زيادة التضعيف في الثلاثي المجرد، الغالب فيها أن تكون للتعدية مثل: حَرُمَ عليكم، وحرمُه وثَبَت في المكان، وثبته غيره...الخ.

سابعاً: يأتي بناء «فعّل» بمعنى «تفعل» قال تعالى: ﴿سيقول السفهاء ما ولأهم عن قبلتهم التي كانوا عليها﴾[١٠٦]، أي: ما صرفهم عن التوجه إلى بيت المقدس، وقال تعالى: ﴿وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث

---

(١٠٢) سورة النمل آية ٣٢.

(١٠٣) انظر تفسير الكشاف ح٣/ ١٦٠، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن -الأصفهاني- ومعجم ألفاظ القرآن الكريم -مجمع اللغة العربية- والصحاح -كلم-.

(١٠٤) سورة الأحزاب آية ٦٩.

(١٠٥) انظر الصحاح، ومعجم ألفاظ القرآن الكريم -المجمع- برأ.

(١٠٦) سورة البقرة آية ١٤٢.

والنسل والله لا يحب الفساد﴾[107]، أي: انصرف وأدبر. ففي هاتين الآيتين الكريمتين جاء -ولى-وتولى- بمعنى واحد فكلاهما بمعنى الانصراف وبالبعد لكنّ - فعّلَ- متعدٍ-وتفعّلَ- لازم[108].

ثامناً: أتى «فعّل» في القرآن الكريم للدلالة على السلب والإزالة كقوله تعالى: ﴿حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم، قالوا الحق وهو العلي الكبير﴾[109] ومعنى فزع عن قلوبهم: أزيل الفزع وهو الخوف عن قلوبهم، وقد اعتبر ابن الانباري هذا اللفظ من الأضداد فقال: «المفزع»: الشجاع و «المفزّع» : الجبان فمعناه يَفْزَعُ من كل شيء، ثم أورد الآية الكريمة[110].

تاسعاً: أتى هذا البناء لاختصار الجمل كقوله تعالى: ﴿وكبره تكبيراً﴾[111] مثل هذا كثير جداً في القرآن الكريم، ومعنى -كبر فلان ربه تكبيرا- أي: قال: الله أكبر تعظيماً له سبحانه[112].

عاشراً: دخول الفاعل في الوقت الذي يشتق منه الفعل، كقوله تعالى: ﴿ولقد صبحهم بكرة عذاب مستقر﴾[113]، أي: أتاهم العذاب وقت الصباح حتى أهلكهم.

---

(107) سورة البقرة آية ٢٠٥.

(108) انظر اللسان -فزع- والمصحف الميسر، ص٥٦٦.

(109) سورة سبأ آية ٢٣.

(110) انظر كتاب الأضداد لابن الأنباري ص١٩٩ وما بعدها.

(111) سورة الإسراء آية ١١١.

(112) انظر الكتاب ح٢، ص٢٣٣، وشرح ابن عقيل ح٢، ص٦٠١.

(113) سورة القمر آية ٣٨.

الحادي عشر: جعل المفعول بقدر الفعل نحو «قلّل» و«كثّر» قال تعالى: ﴿ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمراً كان مفعولا﴾[114]، وقال جلّ من قائل: ﴿واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثّركم﴾[115] والقلة في الآية الأولى، والكثرة في الآية الثانية وصف للضمير- كُم- وهو في محل نصب مفعول به[116].

الثاني عشر: تسمية المفعول بالفعل، أو نسبته إليه، كقوله تعالى: ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وثمود﴾[117] أي: نسبوا إلى أنبيائهم الكذب ووصفوهم به ظلما وعدوانا[118].

الثالث عشر: قد يأتي بناء «فعّل» لايراد بها أي معنى مما تقدم، وإنما هي لمجرد نسبة الفعل للفاعل مثل «علمته» و «سويته» قال تعالى: ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة﴾[119]، وقوله عز وجل: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾[120]، وليس المراد في مثل هذا التكثير أو غيره، وإنما المراد نسبة الفعل لفاعله، وهذا كثير في كتاب الله العزيز.

هذه صيغة واحدة تتبعناها في كتاب الله لنصل إلى دلالتها ومعانيها بسبب زيادة التضعيف. فهل يمكن فهم هذه الدلالات من غير معرفة الأبنية الصرفية

---

(114) سورة الانفال آية ٤٤.

(115) سورة الاعراف آية ٨٦.

(116) انظر شرح الشافية ح١/٩٣، وأبنية الصرف في كتاب سيبويه ص٣٩٤.

(117) سورة الحج آية ٤٢.

(118) انظر فقه اللغة للثعالبي ص٥٠٥، ومعجم ألفاظ القرآن الكريم -كذب-.

(119) سورة البقرة آية ٣١.

(120) سورة الحجر آية ٢٩.

ودلالاتها، وصدق الله العظيم القائل: ﴿كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون﴾[١٢١].

الضعف في النحو واللغة أسبابه وطرق علاجه:

لقد شاع بين المتعلمين في المراحل المختلفة وبخاصة في الجامعات أن اللغة العربية، وبخاصة النحووالصرف، تتسم بالصعوبة والتعقيد، فما أسباب ذلك؟ وما العلاج؟ وهل صحيح أن النحو والصرف معقد إلى هذا الحد؟

وللإجابة عن ذلك لابد لنا أن نعترف بوجود الضعف في النحو والصرف بين كثير من طلبة الجامعات وبخاصة طلبة الشريعة.

يتهم النحو بالصعوبة أكثر من غيره من فروع اللغة، لانه يخاطب العقل أكثر من غيره، ولأن الضعف فيه يظهر على لسان القاريء، وقلم الكاتب. أما الضعف في بقية فروع اللغة فلا يكشف الضعف فيه عن نفسه، كما هو الحال في النحو، فمثلاً علم العروض، ما أقل من يعرفونه، ويتمتعون بأذن موسيقية، وكذلك النقد والموازنة بين النصوص، وبيان أسرار البلاغة فيها، ولكن هذا كله مختف مستور، لأنه لا يظهر عند القراءة أو الكتابة، كما هو الحال في النحو، ولذلك بدا الضعف فيه وظهر، وأما في غيره فقد اختفى واستتر، ويرجع ذلك إلى أسباب علينا معرفتها، ووضع الحلول لها، ومن هذه الأسباب:

١- مكانة اللغة: يجب أن يغرس في نفوس الأبناء حب لغة القرآن، ومعرفة مكانتها، وأن يبين لهم أنها قيمة دينية، وأنها التي اختارها الله من بين لغات

---

[١٢١] سورة فصلت آية ٣.

العالمين ليضع فيها رسالته العالمية، التي جاءت لخير الأمم جميعا، وأنزل فيها كتابه، وجعلها لغة البيان، وبهذا يقبل المتعلم على اللغة ويتقنها. وبهذا الدافع الديني نبغ فيها من ليسوا عرباً في الأصل، ولكن الإسلام عربهم، والإيمان قربهم، فسيبويه أبو النحو العربي، وصاحب الكتاب المسمى، الكتاب، والجرجاني أبو النظم والذوق البلاغي، والبخاري صاحب أصح كتاب بعد كتاب الله، كل هؤلاء وغيرهم كثير نبغوا في هذه اللغة عندما استقر في قلوبهم أنها من الدين، وأنها لغة القرآن الكريم، وأن الإعراب فرع المعنى، وأن تغيير حركة يفسد المعنى كما في قوله تعالى: ﴿إن الله بريء من المشركين ورسوله﴾[١٢٢] إذا قرئت بجر كلمة «رسوله» كما بينا ذلك في أول البحث.فهذا الخطأ كان أحد أسباب وضع النحو[١٢٣].

٢- موقف بعض المستشرقين من النحو العربي:يقول «هري فلش» في كتابه «التفكير الصوتي عند العرب»: " يُجمع علماء النحو العربي على أن الواقع اللغوي يخلق القانون، فما كان موجوداً في العربية هو الذي خلق الضرورة المطلقة، أي: القاعدة في المصطلح النحوي، وإنما كان ذلك لأن اللغة العربية كانت في نظر النحوي المسلم قيمة مطلقة من حيث كانت أساساً للتعبير عن المطلق، عن المعرفة الإلهية في القرآن الكريم"[١٢٤] وذلك في مجال نقده للنحاة والنحوي، ويعلل لنقده بقوله:" أن النحاة العرب بهذا يمنعون وجود واقع لغوي جديد غير ما هو واقع، كأن يبدأ العربي في يوم من الأيام بصوت صامت[١٢٥].

---

[١٢٢] سورة التوبة آية ٣

[١٢٣] انظر نزهة الألباء ص١-٥، وإنباه الرواة على أبناء النحاة ج١، ص٩.

[١٢٤] التفكير الصوتي عند العرب في ضوء سر صناعة الإعراب ص٥٢.

[١٢٥] المرجع السابق ص٥٦.

هذا نموذج مما أورده هذا المستشرق ناقداً فيه النحاة والنحو العربي. والذي يقرأ هذا القول يظن لأول وهلة أنه يقوم على النظر والاستدلال، ولكنه بعد النظر يتبين أن في كلامه رداً على كلامه، ففي قوله:" اللغة في نظر النحوي المسلم قيمة مطلقة لأنها أساس للتعبير عن المطلق، عن المعرفة الإلهية في القرآن الكريم " في هذا القول حق أريد به باطل، الحق أن أسلوب القرآن الكريم اسلوب مطلق فعلاً، فالنحوي العربي وضع القاعدة بناء على واقع لغوي قرآني، يستحيل أن يأتي الإنسان بمثله في تطوره، فإذا وضع النحوي القاعدة على هذا الأساس وضعها على أساس ثابت، لأنه لا يخضع للأسلوب الإنساني الذي يسير على خط لولبي صاعد يتغير ويتطور، أما القرآن فهو ليس كذلك، فالواقع اللغوي القرآني قد بلغ الغاية في كماله، لأنه لم يسر على النمط الإنساني في التطور، فهو من قوله تعالى ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾[١٢٦] إلى قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾ كله يسير بخط أفقي راق ليس فيه ذبذبة تدعو إلى التطوير والتغيير، لأنه لا اختلاف فيه، ولذلك فإن النحوي العربي لا يستطيع أن يوجد واقعاً لغوياً أرقى، أو مساوياً لما هو واقع في القرآن الكريم[١٢٧].

وما أروع قوله تعالى في هذا المقام: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[١٢٨]، فقوله تعالى -من عند غير الله- هو تعبير بالنقيض يعم غير المنقوض، أي من عند ما سوى الله، وهو كل مخلوق، وقد جاء هذا في متن السلم في علم المنطق وهو قوله:

---

[١٢٦] أول سورة العلق.

[١٢٧] انظر النحو العربي ذلك المتهم البريء -الباحث- ص١٢.

[١٢٨] سورة النساء آية ٨٢.

تناقض خلف القضيتين في كيف وصدق واحد امر قفى[١٢٩]

والآية الكريمة تكون قياساً منطقياً شرطياً، نتيجة الحتمية هي: إن هذا القرآن من عند الله، ولا اختلاف فيه، ولذلك أمكن أن يصنع النحوي العربي قانوناً ثابتاً، لأنه أخذه من واقع لغوي ثابت ومعجز أبداً، أما غيره مما يكتبه البشر فيستحيل أن يمر عليه قرن من الزمان – وهو الحد الأقصى – دون أن يعتريه: (نقد، أو نقض، أو إضافة). أما الواقع اللغوي القرآني، فلم يعتره شيء من ذلك على الرغم من مرور أربعة عشر قرناً، وليس قرناً واحداً، ولن يعتريه لأنه كلام الله تعالى، ولذلك تمكن النحوي العربي من وضع قانون لغوي يظل مدى الدهر جديداً. أما الذي يمكن أن يوجه إليه النقد، ويعتبر عقبة، ومنفراً من النحو، هو ذلك الإسفاف في الخلافات والاختلافات التي نشاهدها عند بعض النحاة، لكن ينبغي أن يعرف أن هذه المبالغات شيء، والقانون النحوي الثابت شيء آخر، فلا يجوز أن تؤدي تلك المبالغات والخلافات إلى تهمة النحو بأنه صعب ومعقد، فالمبتدأ والخبر مرفوعان عند جميع النحاة، وفي الواقع اللغوي، ولكن الخلاف في: – ما الذي رفعهما- فهذا وغيره شيء آخر لا يجوز أن يكون دليلاً على صعوبة النحو، لأنه غيره، وهو ترف علمي يظل دليلاً على ما وصل إليه أسلافنا من اهتمام بهذه اللغة، وعاء الإسلام، فهم يحرصون على سلامة الوعاء لأنهم يعلمون أنه إذا انكسر الوعاء سال وضاع محتواه.

---

[١٢٩] شرح القويسي على متن السلم ص٥٣.

المصادر والمراجع

١- أبنية الصرف في كتاب سيبويه، د. خديجة الحديثي، الطبعة الأولى، ١٩٦٥م.

٢- ابو الأسود الدؤلي ونشأة النحو العربي، د. فتحي الدجني، الكويت ١٩٧٤م.

٣- أدب الكاتب، لابن قتيبة، دار صادر، ١٩٦٧.

٤- أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن كثير، ١٢٨٦هـ.

٥- الأشباه والنظائر، للسيوطي، حيدر أباد، الطبعة الثانية ١٣٦٠هـ.

٦- إنباه الرواة على أنباء النحاة، للقفطي، تحقيق: أبو الفضل، مطبعة دار الكتب.

٧- أوضح المسالك، لابن هشام، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية ١٣٧٥هـ.

٨- بدائع الفوائد: لابن القيم الجوزية، إدارة الطباعة المنيرية.

٩- التطبيق الصرفي، د. عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيرت ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤هـ.

١٠-التفسير القيم، لابن القيم، لجنة التراث العربي، بيروت، لبنان.

١١-تفسير الكشاف، للزمخشري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

١٢-التفكير الصوتي عند العرب في سر صناعة الإعراب، هنري فلش، بيروت.

١٣-جامع الدروس العربية - للغلاييني - المطبعة العصرية، بيروت ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.

١٤-حاشية الصبان، دار إحياء الكتب العربية.

١٥-الحجة في القراءات السبع - لابن خالوية- تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، دار الشروق ١٤٠١هـ.
١٦-الخصائص، لابن جني، تحقيق الشيخ محمد علي النجار، دار الكتب المصرية ١٩٥٥م.
١٧-شرح ابن عقيل، الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت ١٣٩٤هـ - ١٩٧٦م.
١٨-شرح الشافعية، رضي الدين الاستراباذي، حجازي، مصر ١٣٥٦هـ.
١٩-شرح متن السلم، للشيخ حسن القويسني.
٢٠-الصاحبي في اللغة، لابن فارس، المكتبة السلفية، ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م.
٢١-الصحاح، للجوهري، دار الكتاب العبي.
٢٢-في أصول النحو، للأفغاني، دار الفكر، مطبعة دمشق ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
٢٣-فقه السنة، السيد سابق، دار البيان، الكويت، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م.
٢٤-فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
٢٥-كتاب الأضداد، لابن الأنباري، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دائرة المطبوعات والنشر، الكويت ١٩٦٠م.
٢٦-الكوكب الدري - فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية - للأسنوي - دار عمار ١٤٠٥هـ.
٢٧-لسان العرب، لابن منظور - دار صادر، بيروت.
٢٨-محيط المحيط، المعلم بطرس البستاني، مكتبة لبنان، بيروت.
٢٩-مختصر تفسير ابن كثير، الشيخ محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت ١٤٠٢هـ - ٤ت١٩٧م.

٣٠- مراتب النحويين، لابن الطيب اللغوي، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م.
٣١- مسألة الحكمة في تذكير قريب في قوله تعالى:" إن رحمة الله قريب من المحسنين" لابن هشام - تحقيق د. عبد الفتاح الحموز ١٤٠٥هـ.
٣٢- المصحف الميسر، الشيخ عبد الجليل عيسى، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٣٩٤هـ.
٣٣- معجم الأدباء، لياقوت، تحقيق مرجليوث، مطبعة الحلبي.
٣٤- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، القاهرة.
٣٥- مغني اللبيب، لابن هشام، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث.
٣٦- المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
٣٧- النحو العربي ذلك المتهم البريء، د. توفيق أسعد حمارشه، الهيئة العامة للتعليم التطبيقي ١٩٨٢م.
٣٨- نزهة الألباء، لابن الأنباري، تحقيق د. إبراهيم السامرائي، بغداد، ١٩٧٢م.
٣٩- نشأة النحو، للشيخ الطنطاوي، دار المعارف، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣م.

السعدي، د. عبدالقادر. (١٩٩٥). علاقة الشريعة باللغة العربية. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات» تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٢٢٣- ٢٣٤)

علاقة الشريعة باللغة العربية

د. عبد القادر السعدي

المعهد الإسلامي العالي - العراق

الحمد لله الذي أكرمنا بنعمة الإسلام، وشرف لغة العرب بجعلها لغة التشريع للأحكام، والصلاة والسلام على سيد الخلق محمد، الذي خصّه الله بخير الكلام، فأزال به عن الناس الحجب والأوهام، وعلى آله وصحبه الذين تفقهوا في الدين بتفقههم بلغة القرآن، فكانوا به الهداة الأعلام. أما بعد:

فإن الله تعالى قد أسبغ على الإنسان نعماً جمة ظاهرة وباطنة، وأكرمه بشتى ألوان الإكرام فقال: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾. وإن من أجَل تلك النعم أن يمنحه موهبة التفقه في الدين، ويدله على مسالك ذلك التفقه، ليلهمه الرشد فيما يقول وفيما يفعل، إذ يقول النبي، ﷺ،: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين ويعلمه رشده».

ولقد أبان الحق جل جلاله لهذا الإنسان التكاليف والأحكام التي أراد منه العمل بها، عن طريق إرسال الرسل بلغات أقوامهم. ثم توجت رسالات تلك الرسل برسالة الإسلام وشريعته الغرّاء التي جعلها الله تعالى خاتمة الشرائع والرسالات ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾، ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾.

ولقد أخذ اللسان العربي بناصية الشرف العظيم، وتبوأت اللغة العربية أعلى المنازل، حين جعلها الله تعالى لغة هذه العقيدة السمحاء والشريعة العصماء، لأنه تعالى أودع فيها من الأسرار البيانية، ما جعلها تفي بكل ما يستجد من أمور في حياة المسلمين ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾. حتى بدا لكل ناظر في هذه الشريعة واللغة أن التلازم قائم بينهما، وأن العربية وسيلة حتمية لفهم كتاب الله تعالى وسنة نبيه، ﷺ، والأحكام الشرعية المستنبطة منهما، فأصبح الاهتمام باللغة جزءاً من الاهتمام بالشريعة، وهذا هو الذي حدا بالمسلمين -منذ العصور الإسلامية الأولى- للاهتمام بهذه اللغة، وللخوض في فنونها وآدابها.

ونظراً لأهمية هذا المؤتمر، الذي يعد حلقة مهمة في سلسلة الاهتمام بالشريعة وعلمائها، فأحببت أن أساهم فيه مساهمة متواضعة من خلال هذا البحث الذي سميته: «علاقة الشريعة باللغة العربية». وأقدم للقارىء الكريم خلاصته في هذه النقاط:

جرت سنة الله في خلقه أنه إذا أراد أمراً هيأ له أسبابه، ويسر له طرقه، وقد أراد لهذا الإنسان أن يتحلى بأبهى حلل الكمال في جميع تصرفاته ليطوي دنياه، وقد اغترف ما يسعه اغترافه من السعادة والراحة والاطمئنان، ليجني ثمار سعيه في تلك الدار الآخرة، فأرسل له الرسل مبشرين ومنذرين ومبينين طريق الهداية والصلاح، وكان كل رسول يأتي ﴿بلسان قومه ليبين لهم﴾[1]. ولقد كتب الله لسفينة الشرف ومركب الفضيلة أن يرسو على شاطىء اللسان العربي، فكانت رسالة نبينا محمد، ﷺ، خاتمة الرسالات. ولعل الحكمة التي من أجلها جعل الله تعالى

---

(1) سورة ابراهيم آية ٤.

العربية لغة التشريع الإسلامي تكمن فيما يأتي:

أ. حازت هذه اللغة الأفضلية على غيرها من اللغات، بتفضيل الله لها حين وصفها بالبيان والوضوح فقال لرسوله، ﷺ، «لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين»، والوضوح والبيان أبلغ ما يوصف به الكلام، ولغة العرب لا تدانى ولا تبارى في بيانها وإفصاحها، ولذلك يقول السيوطي في المزهر:" فلما خص -سبحانه- اللسان العربي بالبيان علم أن سائر اللغات قاصرة عنه وواقفة دونه"[٢].

ب. أجمع الباحثون والعلماء -على اختلاف اتجاهاتهم- على أن اللغة العربية أوسع اللغات في الألفاظ والمفردات، وفيما تحمل تلك الألفاظ من دلالات، كما أنها أحسن اللغات في دقة العبارة وقوة الجملة، وقد امتلكت التعبير عن معان ثانوية، قد لا يعرف غيرها من اللغات كيف يعبر عنها. فمثل السيف عبرت عنه العربية بألفاظ متعددة، أوصلها بعضهم إلى أكثر من أربعين لفظاً. وهذا أمر له أهمية في التشريع الإسلامي، فإن هناك من الأحكام الفقهية ما يتأثر بتعدد الألفاظ والأسماء لمسمى واحد، فقد نص الفقهاء على أن لفظ الطلاق والفراق والسراح، كلها ألفاظ دالة على حل العقدة الزوجية، وحينئذ بأي لفظ منها خاطب الرجل زوجه أو بأي كلمه منها طلق فإنها تطلق منه، لأن مادة - طلق وسرح وفرق - تجتمع في الدلالة على فك القيد، والزواج قيد تفكه واحدة من تلك الألفاظ.

ج. نالت العربية ثروة اشتقاقية ميزتها عن غيرها من اللغات، ولهذه الميزة أثر في فروع الشريعة، فقد ذكر الأسنوي عن الرافعي في باب الإيمان من كتاب

---

(٢) المزهر في علوم اللغة وانواعها للسيوطي ١/ ٣٢٢.

الجامع الكبير: أن الرجل: «إذا حلف لا يلبس مما غزلته فلانة فإنه لا يحنث إلا بما غزلته قبل اليمين، ولو قال مما تغزله فلا يحنث إلا بالذي تغزله بعدها، ولو قال من غزلها دخل فيه الماضي والمستقبل»[3] فقد اختلف الحكم الشرعي بسبب تعدد الاشتقاق من لفظ - غزل-.

إن فهم العلوم الإسلامية فقهها وأصولها وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها مفتقر إلى التضلع في علوم اللغة العربية لأن «معاني هذه العلوم لا تعرف على الحقيقة بمعرفة ألفاظها، والوصول إلى معرفة ألفاظها معرفة علم العربية»[4].

من أهم الشروط اللازمة للمفسر والمحدث والأصولي والفقيه المجتهد أن يكون متقناً لقواعد هذه اللغة وفروعها وتطبيقاتها، فإن من أراد استنباط الحكم، أو تفسير آية أو حديث ولم يكن عالماً بالعربية، فإنه قد يضل الطريق في حكمه وتفسيره، وعلى هذا يقول ابن جنّي في الخصائص: «أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه، ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة»[5].

يقول الغزالي عمن يتعاطى علم أصول الفقه في كتابه المنخول: «ولو لم يعلم توسع العرب في مخاطبتها لعيّ بكثير من علم محكم الكتاب والسنة»[6].

للشريعة صلة بالعربية في المصطلحات، لأن المصطلحات اللفظية لها أهميتها في الدلالة الشرعية، إذ هي ذات قيمة خاصة تستمدها من صلتها بشؤون

---

(3) الكوكب الدري في كيفية تخريج الفروع المفقهية على المسائل النحوية للأسنوي ٣٤٣/٢

(4) شرح المفصل لابن يعيش ٨/١.

(5) المصدر السابق ١١/١.

(6) المنخول ٤٦٣، والمزهر ٥/١.

الحياة، وعلاقة الأفراد ببعض، فإن كثيراً من القضايا والمعاملات بين الأفراد، بل المعاهدات والاتفاقيات بين الدول وكثير من التفسيرات والأحكام الشرعية أو القانونية تتوقف على تحديد معاني الألفاظ. والعربية غنية بمصطلحاتها، فلذلك كانت قوية الصلة بالشريعة في هذا المضمار، فإنه ما من مصطلح يرد فيها إلا وله ارتباط وثيق بأصل لغوي، وإنه لم يفقد ذلك الارتباط سواء أكان مصطلحاً عقيدياً أم فقهياً، فالإيمان مثلاً أصله في اللغة التصديق، وفي الشرع التصديق بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله تعالى.

والكفر معناه في اللغة: الستر: وهذا المعنى يتحقق في الاصطلاح الشرعي، لأن الكافر يستر الإيمان بكفره. والنفاق الذي هو إظهار الإسلام وإخفاء الكفر، له ارتباط بمعناه اللغوي أيضاً، فإنه من نافقاء اليربوع، وهي حجرته التي يكتمها ويظهر غيرها.

وكذلك الصلاة والزكاة، فالصلاة لغة الدعاء وأفعال الصلاة فيها دعاء أيضاً، والزكاة لغة الطهارة، والزكاة الشرعية فيها طهارة للمال من الحرام.

وقد أحسن الدكتور مازن المبارك حين قال:" ونحن لو تجاوزنا الألفاظ الإسلامية وما يتصل بها، لوجدنا الألفاظ التي أصابها تطور دلالي، أو أصابت حظها من التطور الدلالي ألفاظا قليلة، ولوجدنا أن التطور الذي أصابته لم يخرج بها غالباً عن دلالتها الأولى، وإنما نقلها في محيط دلالتها الأولى من معنى عام إلى معنى خاص"[٧].

ولقد أعار العلماء الأقدمون والمحدثون أهمية كبرى لموضوع المصطلحات،

---

(٧) نحو وعي لغوي ١٢١.

وقدموا دراسات كان لها أعظم الأثر في بيان الترابط بين المصطلحات الشرعية واللغوية، ككتاب «الزينة في المصطلحات الإسلامية العربية» لابن هشام أحمد بن حمدان الرازي (ت ٣٢٢هـ)، والفصل الذي عقده ابن فارس ت ٣٩٥هـ في كتابه الصاحبي وسماه «باب الأسباب الإسلامية»، وكذلك فعل السيوطي ت ٩١١ هـ في المزهر، واقتفى أثرهم الدكتور علي عبد الواحد وافي في كتابه " فقه اللغة " والدكتور مازن المبارك في كتابه " نحو وعي لغوي".

للشريعة صلة بالعربية في كثير من المسائل النحوية، لأن النحو فن من فنونها. وقد عرفنا أن هذه اللغة أجدى المواد التي يقوم عليها علم أصول الفقه، وذلك يعني أن النحو من المواد التي يقوم عليها هذا العلم أيضاً. وقد أشار ابن يعيش إلى هذه الرابطة بقوله:" ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائله مبنياً على علم الإعراب "[٨] وقصد به علم النحو. وإنما خصوه بهذا الاسم لأن الإعراب أجلى ظاهرة فيه. وإذا ثبت أن النحو أصل لأصول الفقه فإنه يكون أصلاً للفقه، لأن ما كان مادة للأصل يكون مادة للفرع أيضاً. وكثير من المسائل الشرعية يختلف الحكم فيها تبعاً لاختلاف التركيب اللغوي ومدلوله: فقد نص الإمام محمد بن الحسن الشيباني على أن الشخص إذا قال لآخر: أي عبيدي ضربك فهو حر فضربه جميع العبيد أصبحوا جميعاً أحراراً. ولو قال: أي عبيدي ضربته فهو حر، فضرب الجميع لم يعتق إلا واحداً منهم، ويتعين الأول أن ترتب الضرب، وإن ضربهم دفعه واحدة يختار واحداً منهم،.

وقد قام الفرق بين هذين الحكمين على حكم نحوي، وهو: أن الفعل في قوله: أي عبيدي ضربك فهو حر عام، لأنه أسند إلى فاعل عام، وهو ضمير أي وأي دالة

---

(٨) شرح المفصل ٨/١.

على العموم. أما قوله أي عبيدي ضربته فهو حر، فإن الفعل فيه خاص لأنه مسند فيه إلى فاعل خاص وهو تاء الخطاب، والفعل يعمم ويخصص تبعاً لفاعله، لأنه كالجزء منه. فكأن الضرب في الجملة الأولى أصبح صفة كل عبد منهم، فأي واحد حصلت منه هذه الصفة أعتق، أما في الجملة الثانية فإن الضرب قد خص بالمخاطب، فكأنه أوقع الضرب على الأول منهم أو على أي واحد يختاره، لأنه كما خصص به يخصص بواحد منهم. وهذا تفريق دقيق لا ينتبه إليه إلا القلة من المحققين، ولولا خوض الإمام الشيباني في لجة بحر علم النحو، ورسوخ قدمه فيه «لما ألمّ بفقه المسألة ونظائرها». ومثال ذلك أيضاً الخلاف الفقهي الذي حصل في مقدار مسح الرأس وقد كان ذلك نابعاً من المعاني التي تحملها البناء في قوله تعالى: ﴿وامسحو برؤوسكم﴾، فمن قال بمسح بعضه نظر إلى كون الباء للتبعيض، ومن قال بمسح الربع نظر إلى كون الباء للإلصاق وآلة اللصق اليد، وهي تأخذ مقدار الربع من الرأس، ومن قال بمسح جميع الرأس، نظر إلى مجيء الباء زائدة، والأصل وامسحو رؤوسكم...وهكذا.

للأبحاث اللغوية أثر واضح في أحكام الفقه الإسلامي، وارتباط الأحكام الفقهية بالمسائل اللغوية يتحقق في مناحي شتى، من أبرز ذلك العلاقة بينهما في الاشتراك والتضاد، وفي العموم والخصوص وفي الإطلاق والتقييد. مثال الاشتراك لفظ القرء في قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» مشترك بين الطهر والحيض فحمله فريق من الفقهاء على المعنى الأول، وحمله فريق ثان على المعنى الثاني، ولكل فريق أدلته في هذا الحمل.

ومثال العموم والخصوص، الحكم بقطع اليد في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ حكم عام في كل سارق، ولكنه خصص بمن يسرق ربع

دينار فصاعداً. يقول الرسول، ﷺ،:" لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً».

ومثال الإطلاق والتقييد: اشتراط العدالة في الشهود عند النكاح، إذ ورد نص يطلقهم من هذا التقييد وهو قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدين» وورد حديث آخر يقيدهم به وهو قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل». وللفقهاء كلام مفصل في حمل المطلق على المقيد وعدمه.

لعرف الناس احترام في إقرار بعض الأحكام الشرعية، كما أن له أهمية في إقرار بعض المسائل اللغوية. فمثال ذلك لفظ المأتم. أصل استعماله للدلالة على اجتماع النساء للفرح أو الحزن، ثم أصبح خاصاً في عرف الناس للدلالة على اجتماعهن في الحزن فقط.

ومثال ذلك أيضاً، شخص دخل دار صديقه فقدم إليه طعاماً فامتنع، فقال: إن لم تأكل فامرأتي طالق، فخرج ولم يأكل، ثم قدم اليوم الثاني فقدم إليه ذلك الطعام فأكل. فعلى المعنى اللغوي لا يحنث، لأنه لما أكل في اليوم الثاني فقد قام بفعل الأكل، فهو آكل لغة. وعلى المعنى العرفي يحنث لأنه لا يعد آكلاً ؛ إذ المقصود أن يأكل في نفس اليوم الذي قدم فيه الطعام.

تعليل الأحكام وقياس بعضها على بعض أمر معمول به في الأحكام اللغوية الشرعية، وفي الوقت نفسه وجدناه معمولاً به في إقرار كثير من الأحكام اللغوية. وقد شغلت العلة النحوية أذهان النحويين منذ أمد بعيد، وتجاذبوا الآراء فيها فانقسموا تجاهها فريقين:

- فريق يثبتها ويدافع عنها وهم أكثر النحاة.
- وفريق ينفيها وهم القلة الذين تزعمهم ابن مضاء.

وقد وجدنا من خلال علاقة الشريعة باللغة في العلة والقياس، ما يؤيد ويقوي رأي القائلين بوجود التعليل في لغة العرب. ومثال ذلك رفع الفاعل؛ علته الفاعلية ونصب المفعول؛ علته المفعولية، ولم ينكر أحد أن لهذا التعليل فائدة في ضبط كل كلمة دالة على الفاعلية بالرفع، وعلى المفعولية بالنصب، وقد بين ابن مضاء نفسه هذه الفائدة، وأفاد بأن معرفتها تفيد في إدراك كلام العرب المدرك بالنظر والتأمل.

ومثال ذلك من الشريعة الجمع بين صلاتين حال المطر، علته حصول المشقة والحرج، وقد كان من آثار هذا التعليل أن قاسوا على المطر حالة هطول الثلج والبرد، فيجوز جمع الصلاة معهما لحصول المشقة فيهما أيضاً.

هناك قواعد عامة نرى علاقة الشريعة فيها باللغة العربية واضحاً، كقاعدة الأمور بمقاصدها. فمثالها من الشريعة إذا قرأ المصلي في صلاته آية، وقصد بها جواب شخص، أو الحديث معه بطلت صلاته، وإلا فلا تبطل. كما إذا قرأ قوله تعالى:«يا يحيى خذ الكتاب» قاصداً بها أمر شخص اسمه يحيى أن يأخذ كتاباً معهوداً بينهما.

ومثالها من العربية : المنادى إذا كان نكرة مثل: يا رجل إن قصد المنادي واحداً معيناً بني على الضم، وأصبح في حكم المعرفة، وإن لم يقصد واحداً بعينه أعرب على النصب وبقي على إبهامه.

للشريعة علاقة بالعربية في الاستحسان. والاستحسان: هو عدول المجتهد من مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي، لدليل انقدح في عقله رجح لديه هذا العدول.

وقد أثبت بعض فقهاء الشريعة الاستدلال بالاستحسان كالحنفية ورفضه بعضهم، وتكلم النحاة في الاستحسان أيضاً فمنهم من أخذ به، ومنهم من صد عنه، فمثال الاستحسان الشرعي: أن الأحناف نصوا على أن سؤر سباع الطيور طاهر استحساناً، والقياس أن يكون نجساً، باعتباره سؤر حيوان محرم لحمه، كما هو الحال مع سباع البهائم كالفهد والنمر، إلا أن سباع الطيور لما كانت تشرب بمنقارها، وهو عظم طاهر حكموا بطهارة سؤرها وإن كان لحمها محرماً بخلاف سباع البهائم، فإنها تشرب بلسانها المختلط بلعابها.

ومثال الاستحسان النحوي: قول الشاعر:

أرأيت إن جاءت به أملودا

مرجلا ويلبس البرودا

أقائلنَّ أحضروا الشهودا

فقد ألحق نون التوكيد لأسم الفاعل «أقائلن»، والقاعدة العامة تأبى جواز إلحاق هذه النون بالاسم، إلا أن هناك علة غير قوية سوغت للنحوي استحسان إلحاقها هذه، وهي مشابهة اسم الفاعل المضارع، ولذلك صرح ابن جنّي بأن الاستحسان في النحو يستند إلى علة ضعيفة غير مطردة.

إذا أردنا أن نلقي الضوء على التدريس الجامعي اليوم، لعلاقة الشريعة باللغة العربية نجد أن الجامعات قد اتجهت نحو التخصص في دراسة الشريعة واللغة، وهذا أمر محمود، لكننا نلحظ فهما ضيقاً قد أصاب مدلول التخصص بهذين العلمين؛ إذ أصبح الفهم القائم لدى المهتمين بدراستهما منحصراً في دائرة الأحكام الفقهية عند من يريد التخصص بالشريعة،وفي دائرة العلوم العربية عند من يريد التخصص بها، ونحن نعلم أن جامعاتنا اليوم صروح قامت على أسس مدارس

العلم السابقة، وقد ثبت تاريخياً أن رجال تلك المدارس قد مزجوا في دراستهم التخصصية بين علوم الشريعة والعربية، فكان الدارس لعلوم الشريعة لا يراها بمعزل عن علوم العربية، بل كان المختص بالفقه وأصوله والتفسير والحديث وعلومه، مختصاً أيضاً بالنحو والصرف والبلاغة ونحوهما. لأنهم يرون أن العربية بكل فنونها وسيلة للعلوم الشرعية، وأن عليهم أن يتضلعوا منها كما يتضلّعون في العلوم الشرعية. وخير مثال على ذلك الإمام أبو حنيفة الذي كان ذا باع طويل في اللغة، حتى نسب إليه بعض المصنفات فيها، كمتن المقصود في علم الصرف. والإمام الشافعي الذي كان يحتج بلغته حتى قال أحمد بن حنبل فيه: «كلام الشافعي في اللغة حجة».

لدى الاطلاع على الكثير من الجامعات وجدنا أنها قررت في أقسام الشريعة والدعوة وأصول الدين في كلياتها ومعاهدها تدريس اللغة العربية ؛ نحوها وصرفها وبلاغتها، ساعات نراها لا تتناسب مع تضلع الدارس للشريعة في علوم هذه اللغة. وبعض تلك الأقسام قد أغفل فيها تقرير مادة اللغة، وكان ذلك على مختلف مراحل الدراسة الجامعية بدءاً بالبكالوريوس وانتهاءً بمرحلة الدكتوراه. هذا هو الواقع الذي نعيشه.

أما طموحنا بتدريس علاقة الشريعة بالعربية فإنه يتمثل بالمقترحات والتوصيات التالية:-

أ. التنسيق بين الجامعات والمدارس بتدريس مواد الشريعة والعربية في التعليم الثانوي، حتى يتسلسل الطالب بهذه الدراسة من الأدنى إلى الأعلى. وأرى أن تؤلف هيئة عليا تتفرع عنها لجان من الأساتذة لهذا الأمر.

ب. إعادة النظر في ساعات تدريس اللغة العربية في أقسام الشريعة، وزيادتها بنسبة تمكن الطالب من أن يكون ذا باع طويل فيها.

ج. إضافة مواد بساعات مناسبة في مرحلة البكالوريوس تسمى:
دراسات فقهية لغوية ونحوية وبلاغية.
ودراسات أصولية لغوية ونحوية وبلاغية.
ودراسات قرآنية لغوية ونحوية وبلاغية.

د. في مرحلة السنة التحضيرية للماجستير والدكتوراه. أرى أن توضع مادة تدرس فيها الأدوار اللغوية النحوية لدى الفقهاء والأصوليين. وإطلاع الطلبة على الكتب التي جمعت بين الأحكام الشرعية والعربية، ودراسة بعضها دراسة نصية مع الموازنة بين بعض أصول الشريعة وأصول اللغة.

هـ. في مرحلة إعداد رسائل الماجستير والدكتوراه أرى تشجيع الباحثين على اختيار موضوعات تربط بين الشريعة والعربية. عقيدة وفقهاً وأصولاً.

هذا ما استطعنا عمله في هذا البحث، فما كان فيه من صواب فهو من محض فضل الله وتوفيقه، وما كان فيه من زلل وخطأ فمن نفسي وتقصيري، وأسأل الله العفو والمغفرة، فإن الجواد قد يكبو، وإن الصارم قد ينبو، وإن النار قد تخبو، وإن الإنسان محل النسيان، وإن الحسنات يذهبن السيئات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

طعيمات، د. هاني. (١٩٩٥). نشأة علوم الشريعة وتطوّرها وعلاقتها بالوحي. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات» تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٢٣٥- ٢٩٥)

نشأة علوم الشريعة وتطوّرها وعلاقتها بالوحي

د. هاني طعيمات

جامعة مؤتة - الأردن

مقدمة:

عاشت الأمة الإسلامية فترات طويلة من حياتها وهي مغلوبة على أمرها: وعندما حاولت أن تستيقظ وتستعيد مكانتها، قدم إليها في جميع القطاعات ما يساعد على بقائها متخلفة، وما يحاول أن يبعدها عن دينها وعن ركائزها الأساسية. ولا شك أن من أهم تلك القطاعات قطاع التعليم، الذي صُبغ في مناهجه وأساليبه صبغة أبعدته شيئاً فشيئاً -في معظم الأحيان- عن الالتصاق بالتراث الإسلامي، والتقاليد الإسلامية في العلم والعمل. وهذا أمر له خطورته؛ لأن قطاع التعليم -وخاصة التعليم الجامعي- له أهمية متميزة، فهو يقوم على تكوين الأفراد القادرين على صياغة واقع الأمة ومستقبلها، وعلى النهوض بها في قطاعاتها المختلفة. ولكن يأبى الله عز وجل إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون، فقد هيأ لهذه الأمة رجالاً صدقوا ما عاهدوا الله عليه، إذ عقدوا العزم على أن يُخرجوا الأمة من واقعها المرير، لتستعيد مجدها وسيادتها وحضارتها، وليعود لمؤسساتها العلمية دورها الرائد، ومنهجها الرشيد القائم على الرأي والنظر والفكر والاجتهاد، فلا تعود تلك المؤسسات تضيق برأي مادام يرتبط بالأصول الإسلامية الجامعة.

ولكليات الشريعة في الجامعات الأردنية دورها الإيجابي الفاعل في هذا المجال، فهي تحافظ على سلامة الفكر الإسلامي بعيداً عن الجمود والانحراف. وحتى تتمكن من القيام بهذا الدور كان لا بد من تطوير برامجها ومناهجها ووسائلها.

ومن المعلوم أن العلوم التي تدرس في هذه الكليات، لها ارتباط وثيق بالوحي، لأنها منبثقة من الشريعة. وقد نشأت معظم تلك العلوم منذ فجر الإسلام، وتطورت على مر العصور؛ كما أن لهذه العلوم علاقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى. وفي هذا البحث الذي نقدمه لمؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح، سنلقي الضوء على نشأة علوم الشريعة، وتطورها، والعوامل المؤثرة في ذلك، راجياً من الله العلي القدير العون والسداد. ونبدأ أولاً بتحديد مدلول الشريعة، ثم نبين نشأة كل علم من علومها وتطوره، حتى عصرنا الحاضر.

مدلول الشريعة وعلومها:

يراد بالشريعة في الاصطلاح: الأحكام التي شرعها الله تعالى لعباده على لسان رسول من الرسل. والشريعة الإسلامية: نسبة إلى الإسلام، وهو الدين الذي بعث الله به سيدنا محمد -ﷺ- بهدف إصلاح الفرد والمجتمع، بل والبشرية أجمع. ولتحقيق هذا الهدف كانت أحكامه شاملة لكل جوانب الحياة؛ المادية منها والروحية. وعلى ذلك فالمراد بالشريعة الإسلامية: مجموعة الأحكام التي يوجب الإسلام تطبيقها، لتحقيق أهدافه الإصلاحية في المجتمع، سواء أكانت هذه الأحكام متعلقة بالعقيدة أم بالأخلاق أم بتنظيم ما يصدر عن الناس من تصرفات[1] والأحكام

---

(1) محمد مصطفى شلبي : المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، دار النهضة-بيروت، ص٢٧-٢٩ وسيشار إليه فيما بعد هكذا : شلبي : المدخل.
مصطفى أحمد الزرقاء : المدخل الفقهي العام طبعة دار الفكر، ج١ ص٣٠-٣١، وسيشار إليه فيما بعد هكذا : الزرقاء : المدخل.

الخاصة بالعقيدة تدور على الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة. وهذه الأحكام أفرد لها المسلمون علماً خاصاً بها، هو علم الكلام أو التوحيد. أما الأحكام الشرعية التي تنظم تصرفات المكلفين، فقد خصوها بعلم يطلق عليه علم الفقه، الذي أنشأوا لخدمته علماً آخر هو علم أصول الفقه. كما أنشأوا لخدمة المصدرين الأساسيين للتشريع: القرآن والسنة، ضربين آخرين من علوم الشريعة: الأول : ويعرف بعلوم القرآن، الثاني: ويعرف بعلوم الحديث. ومن هنا فإن علوم الشريعة تشمل: علم التوحيد، وعلوم القرآن، وعلوم الحديث، وعلم الفقه، وعلم أصول الفقه. وفيما يلي تعريف بهذه العلوم وبيان لنشأتها وتطورها.

أولاً: علم التوحيد.

هو العلم بالعقائد الدينية المكتسبة عن الأدلة السمعية والعقلية، وإثبات هذه العقائد بإيراد الحجج ودفع الشبهات. والعقائد جمع عقيدة، وهي ما يجب اعتقاده شرعاً، كوحدانية الله تعالى واتصافه بالكمالات وتنزيهه عن النقائص، ونزول الوحي، وإرسال الرسل، والبعث والحساب ونحو ذلك. وقد أطلق على هذا العلم علم التوحيد، تسمية له بأهم أجزائه ومشتملاته، وهو توحيد الله سبحانه في ذاته وصفاته وأفعاله. ومن أسماء هذا العلم:

١- علم الكلام: وقد سمي بذلك، لأن بحوثه يكثر فيها الجدل والنقاش، أو لأن أشهر مسائله، المسألة التي وقع فيها الخلاف بين علماء القرون الأولى، وهي أن القرآن الكريم؛ كلام الله المتلو، هل هو حادث أم قديم ؟

٢- أصول الدين: وسمي بذلك لأن مسائله هي الأساس الذي يرتكز عليه الدين، وهي القواعد التي لا يصح الإيمان بغيرها.

٣- وقبل هذا وذاك يسمى بالفقه، ولهذا سمّى الإمام أبو حنيفة النعمان كتابه في العقيدة، بالفقه الأكبر.

وهذا العلم أشرف العلوم، لأنه يتعلق بذات الله تعالى وأفعاله، المتعلقة بالدنيا والآخرة، وغايته أشرف الغايات، ويعتبر القاعدة الأولى لسائر العلوم، فلا يصح من المؤمن إيمانه ولا علمه، إذا لم يكن قائماً على عقيدة صحيحة وأساس سليم[٢].

نشأته وتطوره[٣]:

لقد وجدت بذور علم التوحيد منذ فجر الإسلام، لكنه في عصر النبوة لم يكن علماً مستقلاً، ولم يكن فيه تدوين وتأليف، شأنه في ذلك شأن غيره من علوم الشريعة. فاسم الإسلام كان يشمل بحوث العقيدة كما يشمل غيرها من البحوث، التي تستقي أحكامها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والمسلمون في ذلك العصر كانوا يعتمدون في معتقداتهم على ما يتلقونه من رسول الله بآية قرآنية، أو حديث نبوي دون الدخول في بحوث فلسفية. وبعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، كان اهتمام الخلفاء الراشدين موجها إلى الأحكام العملية، فلم يخوضوا في الأمور العقائدية.

ولم يكد ينتهي عصر الخلفاء الراشدين حتى حصلت فتنة المسلمين بمقتل عثمان بن عفان، رضي الله عنه، وما ترتب على ذلك من تصدع وحدة المسلمين،

---

[٢] عبد الرحمن السائح : عقيدة المسلم وما يتصل بها، الطبعة الثانية سنة ١٩٨٣ من منشورات وزارة الأوقاف والمقدسات الإسلامية - الأردن، ص٢٦-٣١ وسيشار إليه فيما بعد هكذا : السائح : عقيدة المسلم، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون : مقدمة ابن خلدون ط(٤) سنة ١٩٨١ دار القلم بيروت ص٤٥٨ . ٤٦٥ وسيشار إليه فيما بعد هكذا: ابن خلدون : مقدمة.

[٣] السائح : عقيدة المسلم ص٣٢-٤٠، عبد الله الأمين : دراسات في الفرق والمذاهب القديمة والمعاصرة الطبعة الثانية سنة ١٩٩١م دار الحقيقة -بيروت ص٢٩٤-٣١٧.

وتفرق كلمتهم. عندها تسللت إلى صفوفهم، أفكار وآراء غريبة عن الإسلام، وبعيدة عن سمو العقيدة وصفائها؛ فجاء واصل بن عطاء المتوفى سنة (١٣١هـ) واختلف مع أستاذة الإمام الحسن البصري في مرتكب الكبيرة، وكان رأي واصل أنه في منزلة بين المنزلتين، فليس بمؤمن ولا كافر، ومن رأي الحسن البصري أنه مؤمن عاص، ولما أصر واصل على رأيه، أمره الحسن أن يعتزل مجلسه، فجلس واصل في ناحية أخرى من المسجد، وتجمع عنده التلاميذ وأخذ يملي عليهم آراءه، فتكونت فرقة المعتزلة، وكان تكونها في العصر الأموي، لكنها شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحاً طويلاً من الزمن، فقد ناصرهم العباسيون وحملوا الناس على اعتناق آرائهم.

وفي عصر الدولة الأموية نشأت -إلى جانب فرقة المعتزلة- فرق أخرى لها آراء في العقيدة متباينة. فنشأت فرقة المرجئة التي ترى أنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وقالت بإرجاء حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. ثم نشأت فرقة الجهمية -نسبة إلى الجهم بن صفوان- الذي كان يقول بالاختيار، أي أن العبد قادر على أفعال نفسه، فهو الذي يأتي الخير بإرادته وقدرته، ويترك الشر أو يفعله باختياره أيضاً، وليس للقدر سلطان عليه.

وبعد أن تغلغلت مبادىء المعتزلة وغيرها من الفرق، انبرى عدد من علماء المسلمين وأئمتهم للدفاع عن عقيدة الإسلام الصافية البسيطة، متمسكين بما كان عليه السلف الصالح من أصحاب رسول الله ﷺ وأتباعهم، فتكون مذهب جماعة أهل السنة، يدعون إلى ما دعا إليه القرآن والسنة، معتمدين على قوة حجتهم وسلامة طريقهم.

وهكذا نشأ علم الكلام. وواضح أن نشأته -كعلم مستقل- كانت في عصر الدولة الأموية، وكان من عوامل هذه النشأة الخلافات التي حصلت بين المسلمين

في المسائل السياسية والعقائدية وما نتج عنها، كاختلافهم في الإمامة وفي التحكيم بين علي ومعاوية -رضي الله عنهما- وفي حكم مرتكب الكبيرة إلى غير ذلك من المسائل، ومحاولة كل فرقة أن تدافع عن وجهة نظرها، وصبغها بصبغة دينية وإن كان منشؤها سياسياً.

ثم نما هذا العلم، وقد تعاونت على نموه أسباب كثيرة منها: أن كثيراً ممن دخلوا الإسلام كانوا من ديانات مختلفة؛ يهودية ونصرانية وصابئة، وكانوا قد نشأوا على تعاليم تلك الديانات، وشبوا عليها وتسلحوا بسلاح الفلسفة اليونانية، فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم، أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويثيرون مسائله ويلبسونها لباس الإسلام، وهي بعيدة عنه كل البعد، وبذلك أصبحت البلاد الإسلامية ساحة تعرض فيها كل الآراء.

ومن طبائع الأمور أن ينبري علماء الإسلام للرد على المخالفين، وأن يتوسعوا في الدفاع توسع المخالفين في الهجوم، ويجددوا في أساليب الإقناع والحجج، كلما جدد المخالفون في أساليبهم وحججهم في الطعن، الأمر الذي اضطرهم إلى أن يقرأوا الفلسفة اليونانية وينتفعوا بالمنطق، ويدخلوا بعض مسائل الفلسفة في بحوثهم ومناقشاتهم، وبذلك تأثر علم الكلام بالفلسفة.

وفي عصرنا الحاضر قام كثير من علماء المسلمين -ممن يحرصون على سلامة العقيدة، والبعد بها عن التعقيد والفلسفة- بالتأليف في هذا الفن بأساليب جديدة، تتلاءم وطبيعة العصر، مبينين في مؤلفاتهم ما يجب اعتقاده في الإسلام، على أساس ما في كتاب الله وسنة رسوله الكريم، وعلى ما التزمه السلف الصالح والأئمة الأثبات، ومبتعدين عن الاستطراد في خلافات الفرق والطوائف، وعن آراء الفلاسفة والمناطقة، إلا ما قضت به ضرورة البحث والتمحيص.

ثانياً: علوم القرآن.

يقصد بعلوم القرآن: ما يتناول البحوث والمسائل المتعلقة بالقرآن الكريم من حيث؛ النزول والجمع والترتيب والتدوين، ومعرفة أسباب النزول، والمكي منه والمدني، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، إلى غير ذلك مما له صلة بالقرآن العظيم[٤].

وسمي هذا العلم بعلوم القرآن (بالجمع دون الإفراد)، للإشارة إلى أنه خلاصة علوم متنوعة، باعتبار أن مباحثه المدونة تتصل اتصالاً وثيقاً بالعلوم الدينية والعلوم العربية، فهو يشمل كل علم يخدم القرآن أو يستند إليه. وقد يسمى هذا العلم بأصول التفسير، لأنه يتناول المباحث التي لا بد للمفسر من معرفتها، للاستناد إليها في تفسير القرآن.

نشأة علوم القرآن وتطورها[٥]:

مرت علوم القرآن في مراحل كثيرة، شأنها في ذلك شأن سائر العلوم. ويمكن إيجاز هذه المراحل على النحو التالي:

---

(٤) صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ط(١٧) (١٩٨٠) دار العلم للملايين ص١٠ وسيشار إليه هكذا. الصالح: مباحث في علوم القرآن.
مناع القطان: مباحث في علوم القرآن ط(٧) ١٩٩٠ مكتبة وهبة ص١٢ وسيشار إليه هكذا : القطان مباحث في علوم القرآن.
محمد سالم عبيدات : دراسات في علوم القرآن، ط(١) ١٩٩٠، دار عمار للنشر والتوزيع ص٩ . ١٥ . ١٦ وسيشار إليه هكذا: عبيدات : دراسات في علوم القرآن.
محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، دار إحياء الكتب العربية ط.١ ص٢٠-٢١ وسيشار إليه هكذا : الزرقاني : مناهل العرفان.

(٥) الصالح : مباحث في علوم القرآن ص١١٩-١٢٦، الزرقاني : مناهل العرفان ط١ ، ص٢١-٣٢، عبيدات دراسات في علوم القرآن، ص١٦-٢٣، القطان : مباحث في علوم القرآن ص٥-١١.

المرحلة الأولى: عهد ما قبل التدوين، ويشمل عهد النبي وعهد الشيخين؛ أبي بكر وعمر. كان رسول الله وأصحابه الكرام يعرفون عن القرآن الكريم وعلومه ما عرف العلماء، وفوق ما عرفوا، ولكن معارفهم لم تدون ولم تجمع في كتب مؤلفة، لأنه لم تكن لهم حاجة إلى التدوين والتأليف. أما الرسول ﷺ فكان يتلقى الوحي عن الله وحده، ثم يقوم بتبليغ ما أنزل عليه من القرآن لأصحابه، ويقرأه عليهم على مُكْث، ثم يشرحه لهم بسنته الجامعة لأقواله وأفعاله وتقريراته وصفاته. أما الصحابة -رضوان الله عليهم- فلقد كانوا عرباً خلّصاً، يتذوقون الأساليب الرفيعة، ويفهمون ما ينزل على رسول الله من القرآن بسليقتهم وصفاء فطرتهم. فإذا أشكل عليهم فهم شيء منه، سألوا عنه النبي ﷺ؛ لذلك أدركوا من علوم القرآن ما لا نستطيع نحن أن ندركه، مع زحمة العلوم وكثرة الفنون. ويزاد على ذلك أن معظم الصحابة كانوا أميين، وأدوات الكتابة لم تكن ميسورة لديهم، كما أن الرسول كان قد نهاهم أن يكتبوا عنه شيئاً غير القرآن، ولهذا ظلت علوم القرآن تروى بالتلقين والمشافهة على عهد رسول الله وعلى عهد الشيخين أبي بكر وعمر، وصدراً من خلافة عثمان رضي الله عنهم جميعاً.

المرحلة الثانية: عهد التدوين، ويشمل عهد الخليفتين؛ عثمان وعلي رضي الله عنهما، وعهد بني أمية: ففي عهد عثمان بن عفان اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، واختلط العرب بالأعاجم، وخيف على القرآن أن يختلف المسلمون فيه، إن لم يجتمعوا على مصحف إمام. لهذا أمر عثمان رضي الله عنه أن يجمع القرآن في مصحف إمام، وأن تنسخ عنه مصاحف للأمصار، وأن يحرق الناس كل ما عداها. وبهذا العمل يكون عثمان قد وضع الأساس لما سمي بعد بعلم رسم القرآن، أو علم الرسم العثماني.

وعندما جاء عهد علي -كرم الله وجهه- بدأت العجمة تدخل اللسان العربي، فأوجس علي -رضي الله عنه- من ذلك خيفة، فأمر أبا الأسود الدؤلي أن يضع بعض قواعد لحماية لغة القرآن من العبث والخلل، وبذلك يكون علي قد وضع الأساس لما نسميه علم النحو، وما تبعه من علم إعراب القرآن.

ثم انقضى عهد الخلافة الراشدة، وجاء عهد بني أمية الذي بدأت فيه بوادر التدوين والتأليف بالظهور، لكن همة مشاهير الصحابة والتابعين كانت متجهة إلى نشر علوم القرآن بالرواية والتلقين، لا بالكتابة والتدوين؛ وهذه المهمة يمكن أن نعتبرها تمهيداً لتدوين علوم القرآن. وأهم من شارك في ذلك من الصحابة: ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن الزبير، رضوان الله عليهم. ومن التابعين: عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، ومالك بن أنس، وهؤلاء يعتبرون واضعي الأساس لما يسمى بعلم التفسير، وعلم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ وعلم غريب القرآن.

المرحلة الثالثة: عهد التدوين ويبدأ من سقوط الدولة الأموية إلى القرن العاشر الهجري: في العهد العباسي ازدهرت العلوم واتسعت دائرة التأليف، حتى شملت معظم علوم الشريعة، وكان لعلوم القرآن النصيب الأكبر من حركة التأليف والتدوين. وكان من الطبيعي أن يكون علم التفسير أول ما يدون من علوم القرآن، لأنه الأصل في فهم القرآن وتدبره، وكان من أوائل الكاتبين في التفسير: مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) وشعبة بن الحجاج (ت ١٦٠ هـ) وسفيان الثوري (ت ١٦١ هـ) وغيرهم، ثم تلاهم محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) فألف تفسيره المشهور، وهو من أجل التفاسير وأشهرها، ثم تبعه عدد من العلماء، ما بين مطنب ومتوسط وموجز، وما بين مفسر للقرآن كله ومفسر لبعضه.

ثم شملت حركة التدوين والتأليف كل نوع من أنواع علوم القرآن تقريباً. فألف في أسباب النزول: علي بن الميني (ت ٢٣٤ هـ). وفي الناسخ والمنسوخ أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ)، وفي مشكل القرآن وغريبه عبد الله بن مسلم ابن قتيبة(ت ٢٧٦هـ) وفي إعجاز القرآن: الرماني(ت ٣٨٤هـ) والخطابي(ت ٣٨٨هـ). وكانت طريقة هؤلاء العلماء وغيرهم في التأليف هي: الاستيعاب والاستقصاء، فيعمدون إلى الإحاطة بجزئيات القرآن من الناحية التي كتبوا فيها؛ فمن يكتب في غريب القرآن مثلاً يذكر كل مفردة من مفردات القرآن، التي فيها غرابة وإبهام، ومن يكتب في إعجاز القرآن يقتفي أثر كل لفظ فيه إعجاز أيا كان نوعه في القرآن، وهكذا سائر علوم القرآن.

وفي القرن الرابع الهجري أوجد بعض العلماء طريقة جديدة في التأليف، فجمعوا الأنواع المختلفة من علوم القرآن في تأليف مستقل، مستخلصين منها علماً واحداً يكون كالفهرس لها، والمتحدث عنها يجمع خصائصها ومقاصدها، وإن لم يحط بكل مسائلها وأجزائها، فكان هذا العلم هو الذي سموه (علوم القرآن).

وقد جاء التدوين على هذه الطريقة متأخراً عن التدوين على طريقة الاستيعاب والاستقصاء، ثم سارتا بعد ذلك جنباً إلى جنب، فكان بعض العلماء يؤلف في هذا العلم كفن مستقل، وبعضهم الآخر يؤلف في نوع من أنواعه. وممن ألف على هذه الطريقة: محمد بن خلف بن المرزبان (ت ٣٠٩ هـ) وله كتاب الحاوي في علوم القرآن؛ وعلي بن إبراهيم بن سعيد المشهور بالحوفي (ت٤٣٠هـ) وله كتاب "البرهان في علوم القرآن"، وبدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) وله كتاب "البرهان في علوم القرآن"، وجلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) وله كتاب "الإتقان في علوم القرآن"، وبوفاة هذا العالم الجليل في مطلع القرن العاشر الهجري، ركدت

حركة التأليف في علوم القرآن، واستمرت على ركودها حتى مطلع عصرنا الحاضر، بعد أن اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج.

المرحلة الرابعة: العصر الحاضر. وفي بداية هذا العصر بدأت علوم الشريعة تنتعش من جديد، وبدأت حركة التأليف في علوم القرآن وغيرها من علوم الشريعة الأخرى تنشط، بعد ما أصابها من ركود. إذ أقبل كثير من العلماء على تصنيف الكتب عن القرآن وتاريخه وعلومه، واتجه المتصلون منهم بحركة الفكر الإسلامي إلى معالجة الموضوعات القرآنية بأسلوب العصر، من مثل: مصطفى صادق الرافعي في كتابه "إعجاز القرآن"، وسيد قطب في كتابيه "التصور الفني في القرآن" و "مشاهد يوم القيامة"، ومحمد الغزالي في كتابه "نظرات في القرآن"، ومحمد عبد الله دراز في كتابه "النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن".

ثالثاً: علوم الحديث.

علم الحديث: هو العلم الذي تعرف به أقوال النبي ﷺ وأفعاله وأحواله. وقد وجد هذا العلم مع صدور الحديث عن رسول الله ﷺ، وكانت صورته في عهد النبوة تتلخص في السماع والمشاهدة، ثم النقل والرواية، كما قال عليه الصلاة والسلام": نضّر الله أمرءاً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه"[٦]. ففي حياة النبي كان الصحابة رضوان الله عليهم يرجعون إليه، ليأخذوا

---

(٦) عبد الرحمن عتر : معالم السنة النبوية، ط (١) (١٩٨٦) مكتبة المنار - الزرقاء، ص١٧٥-١٩٧.
محمد أديب الصالح : لمحات في أصول الحديث، ط٣، المكتب الإسلامي ص١١، ٧٢-٨٦.
همام عبد الرحمن سعيد : التمهيد في علوم الحديث ط(١) (١٩٩٢)، دار الفرقان، عمان ص٢٩-٣٠، وسيشار إليه هكذا : همام : التمهيد في علوم الحديث .

منه مباشرة، ومن لم يأخذ مباشرة كان يأخذ ممن أخذ مباشرة، وكان الغالب عليهم صدق الحديث وقوة الحافظة، مما جعل روايتهم للحديث بعيدة عن عوامل الشك والكذب والنسيان.

وبعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى، أصبحت الحاجة إلى معرفة الحديث وروايته أكبر، لا سيما بعد أن انتشر الصحابة في الأقطار، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، فكثر السؤال عن الحديث لمعرفة الأحكام وفهم القرآن، ونشطت الرحلة لطلبه، والبحث عنه. ومع تقدم الزمن اتسعت روايته واختلفت أحوال الرواة، وتفاوتت مراتبهم من حيث؛ الحفظ والإتقان والصدق، فنشأ إلى جانب رواية الحديث ونقله علوم تبحث في أحوال الرواة، وبذلك ظهر عِلْمان رئيسان يتفرعان إلى علوم كثيرة هما:

١- علم الحديث رواية: وهو علم يقوم على نقل كل ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة، نقلاً محرراً، بدقة وضبط وأمانة.

٢- علم الحديث دراية: وهو علم بقواعد وقوانين يعرف بها أحوال سند الحديث ومتنه، من حيث القبول أو الرد، فهو علم يقوم على التمحيص والنقد، لمعرفة حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها، وحال الرواة، والحديث المروي من حيث القبول والرد، ويطلق على هذا العلم أيضاً اسم "علم أصول الحديث" أو مصطلحه.

وفروع هذين العلمين تعرف بعلوم الحديث، وهي مستمدة من علوم كثيرة مختلفة في موضوعاتها، فبعضها يرجع إلى علوم اللغة نحواً وصرفاً ومعاني، وبعضها يرجع إلى علوم العقيدة، وبعضها يرجع إلى علم الفقه وأصوله. ومن أهم تلك العلوم:

١- علم الجرح والتعديل: ويبحث في أحوال الرواة جرحاً وتعديلاً، بألفاظ مخصوصة واصطلاحات منضبطة. والجرح: الطعن في راوي الحديث، بإظهار خلل في عدالته أو ضبطه. والتعديل: تزكية الراوي بإثبات عدالته وضبطه.

٢- علم مختلف الحديث: وهو علم يبحث في الأحاديث التي تبدو متعارضة في ظاهرها، ليصار إلى التوفيق بينها ما أمكن ذلك.

٣- علم غريب الحديث: وهو علم يهدف إلى الكشف عن معاني ألفاظ الحديث الغامضة البعيدة عن الفهم.

٤- علم علل الحديث: وهو يبحث عن الأسباب الخفية الغامضة، من حيث أنها تقدح في صحة الحديث، كما لو كان الحديث موقوفاً فيروى أنه مرفوع.

٥- علم رجال الحديث: ويبحث في رواة الحديث وتاريخهم، وكل ما يتعلق بشؤونهم ونشأتهم وشيوخهم وتلامذتهم ورحلاتهم....الخ.

٦- علم ناسخ الحديث ومنسوخه: ويبحث في الأحاديث المتعارضة، التي لا يمكن التوفيق بينها، من حيث الحكم على بعضها بأنه ناسخ، وعلى بعضها الآخر بأنه منسوخ، فما ثبت تقدمه يقال له: منسوخ، وما ثبت تأخره يقال له: ناسخ.

٧- علم أسباب ورود الحديث: ويبحث عن الأسباب التي جاء الحديث عن شأنها. ومعرفة سبب الحديث يلقي الضوء على الحديث، فيغدو واضحاً كل الوضوح لا خفاء ولا لبس فيه[٧].

---

(٧) محمد بن عيسى بن سورة (ت٢٩٧ هـ) : الجامع الصحيح (سنن الترمذي) مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي جـ٥، ص٣٣ كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، حديث رقم (٢٦٥٦).

أبو داوود سليمان بن أشعث السجستاني (ت ٢٢٥ هـ) : سنن أبي داوود، طبعة دار الحديث، القاهرة، ج٣ ص٣٢١، كتاب "العلم" باب "فضل نشر العلم".

مراحل تطور علوم الحديث:

مرت علوم الحديث في مراحل كثيرة إلى أن استقرت مناهجها، وصنفت كتب الحديث في الرواية والدراية، وهذه المراحل يمكن تقسيمها على النحو التالي:

المرحلة الأولى: عصر النبي ﷺ والصحابة الكرام. سبق أن أشرنا إلى أن علم الحديث في زمن النبي ﷺ كان يدور حول سماع الصحابة من النبي ومشاهدة أحواله، ثم يبلغ الشاهد الغائب. والغالب على هذه المرحلة عنصر الرواية والحفظ والتبليغ. أما بعد وفاة النبي ﷺ فقد ظهرت الحاجة إلى الرواية، وكثرة الرحلة في طلبها، لتفرق الصحابة حملة الحديث في الأمصار. فهذا أبو أيوب الأنصاري -على تقدم صحبته وكثرة سماعه من رسول الله- رحل من المدينة إلى مصر ليسمع من عقبة بن عامر حديثاً واحداً، ولما سمعه انصرف إلى راحلته فركبها راجعاً إلى المدينة. وهذا أنس بن مالك - مع طول ملازمته للنبي ﷺ كان إذا سمع حديثاً أمر بكتابته، حتى تجمعت لديه أحمال من الأحاديث المكتوبة. وقد ضبط عدد من الصحابة مروياتهم بالكتابة، كما فعل عبد الله بن عمرو بن العاص، وابن مسعود وأبو هريرة، وجابر بن عبد الله، وسمرة بن جندب، رضوان الله عليهم.

ومع اهتمام الصحابة برواية الأحاديث وجمعها والسؤال عنها، كانوا يدركون خطورة الرواية عن رسول الله، وأنها تحمل إلى الأمة أحكام الحلال والحرام. ومن هنا كانوا على حذر ويقظة، مخافة تلبس السنة بشيء من الخطأ أو النسيان وربما الكذب، فلم يعودوا يقبلون رواية كل أحد، بل كانوا ينظرون إلى تثبت الراوي وإتقانه. فهذا أبو بكر وعمر وعلي رضوان الله عليهم يسألون الراوي عن شاهد يؤيده فيما روى، أو يطلبون يمينه على أنه سمع النبي ﷺ قال ذلك. وقد ظهر إلى جانب هذا النوع من البحث في الراوي بحث آخر في المروي، وهو نقد المتن عندما

يكون الدافع لهذا النقد ما يبدو في الخبر من معارضة لمبادىء الإسلام، أو لآية في القرآن الكريم أو لحديث آخر. وهكذا لم ينته عصر الصحابة رضوان الله عليهم، حتى ظهرت بواكير علم الدراية، إضافة إلى التوسع في علم الرواية.

المرحلة الثانية: عصر التصنيف والتأليف. ويمتد هذا العصر من القرن الثاني الهجري إلى نهاية القرن السادس، ويمكن إيجازه على النحو التالي:

أ. علوم الحديث في القرن الثاني: مع انتهاء عصر الصحابة ودخول المائة الثانية، ظهرت الحاجة إلى مزيد من البحث والتوسع في دراسة الحديث سنداً، لا سيما بعد ظهور الفرق والمذاهب السياسية، فبرز علم الجرح والتعديل، وتوسع العلماء في التاريخ لرجال الحديث وذكر تراجمهم، وكان من هؤلاء العلماء: محمد بن شهاب الزهري ت (١٢٤ هـ)، ويحي بن سعيد القطان ت (١٧٩ هـ) وسفيان بن عيينة ت (١٩٧ هـ).

ومن هؤلاء من ترك آثاراً نفيسة تداولتها الأجيال بعده، مثل الإمام مالك بن أنس ت (١٧٩ هـ) الذي ضمن كتابه "الموطأ" الكثير من الكلام عن الرجال والأحاديث، والإمام الشافعي ت(٢٠٤ هـ) الذي ذكر في كتابه "الرسالة" الضوابط التي يحكم للحديث على أساسها بالصحة والقبول، وتكلم عن خبر الواحد وشروط الصحة، والتوفيق بين الأحاديث المتعارضة.

ب. علوم الحديث في القرن الثالث:

ومع دخول هذا القرن، توسع العلماء في الكلام عن علوم الحديث، وتوسعوا في التصنيف والتأليف فيها ومن أشهرهم: شيخ الإمام البخاري علي بن المديني ت (٢٣٤ هـ) الذي تفنن في التأليف حتى بلغت مؤلفاته قريب المائتين، ويحيى بن معين ت (٢٣٣ هـ) وله جهود عظيمة في علوم الحديث، لا سيما في التواريخ والتراجم، ومنهم الأئمة: البخاري، ومسلم، وأبو داوود، والترمذي،

وابن ماجة وغيرهم. وقد غلب على هذا القرن المؤلفات المتخصصة في فرع واحد من فروع علم الحديث، ولم تظهر الكتب الجامعة، التي تجمع علوم الحديث كلها في كتاب واحد.

ج. علوم الحديث في القرون: الرابع والخامس والسادس.

وقد ظهرت في هذه المرحلة مؤلفات جمعت الكثير من أنواع علوم الحديث منها: كتاب: "معرفة علوم الحديث" للحاكم النيسابوري ت (٤٠٥ هـ)، وكتاب: "الكفاية في قوانين الرواية" للخطيب البغدادي ت (٤٦٣ هـ)، إلى جانب مئات الكتب في الرجال والثقات والضعفاء والطبقات، مما لا يتسع له المقام في هذه المعالجة.

المرحلة الثالثة: المرحلة التعليمية في القرن السابع وما بعده إلى عصرنا الحاضر. وقد أطلق على هذه المرحلة اسم المرحلة التعليمية، لأن الكتب أصبحت تؤلف للتدريس في المدارس المنتشرة في أرجاء العالم الإسلامي، وكان على رأس المؤلفين الإمام أبو عمرو بن الصلاح ت (٦٤٣ هـ)، فقد ولي تدريس الحديث، فألف لتلاميذه كتاب: "علوم الحديث" ويعرف بـ "مقدمة ابن الصلاح" وقد اهتم العلماء باختصاره وشرحه والتعليق عليه. وألف الحافظ ابن حجر ت (٨٥٢ هـ) كتباً عدة منها: نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ونزهة النظر. وألف محمد بن عبد الرحمن السخاوي ت (٩٠٢ هـ) كتاباً سماه: "فتح المغيث في شرح ألفية الحديث". وألف السيوطي ت (٩١١ هـ) كتاب: "تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي". وهكذا تواصل التأليف في علوم الحديث، لكنه لم يخرج عن شروح ومختصرات ومنظومات لبعض الكتب السابقة[٨].

---

(٨) راجع هذه المراحل في : همام، التمهيد في علوم الحديث ص٣٠-٣٧. بتصرف.

وفي عصرنا الحاضر، -ولمّا ابتعد طلبة العلم والباحثون بعداً شديداً عن كتب الحديث وعلومه، وجهلوا طريقة تصنيفها وترتيبها، فضلاً عن معرفة محتوياتها ومكنوناتها- اتجه كثير من العلماء المشتغلين بهذا الفن، إلى وضع مؤلفات في مصطلح الحديث وعلومه، تيسر على طلبة العلوم والباحثين فهم قواعد هذا الفن ومصطلحاته بعبارة سهلة، وأسلوب علمي واضح لا تعقيد فيه ولا غموض، وتسهل عليهم معرفة مواضع الأحاديث النبوية في مصادرها الأصلية، وتبين لهم ترتيبها وطريقة الحكم عليها، إذ أوضحوا فيها أشهر الطرق لتخريج الحديث وكيفية دراسة الأسانيد، وطريقة إخراج الترجمة. ومثل هذا النوع من المؤلفات يصلح للتدريس في المرحلة الجامعية الأولى، لأنها تعتبر مفاتيحاً لكتب العلماء الأقدمين في هذا الفن، وميسرة للوصول إلى فهم معانيها، فهي لا تلغي كتب الأقدمين ولا تغني عنها، بل ستظل كتب الأقدمين مرجعاً للعلماء والمتخصصين في هذا الفن، ومعيناً فياضاً ينهلون منه.

رابعاً: علم الفقه.

الفقه في لغة العرب يطلق على الفهم والعلم، لا فرق في ذلك بين علم وعلم، فكل من علم علماً فهو فقيه في ذلك العلم، يقول الفيروزأبادي: (الفقه: العلم بالشيء، والفهم له)[9].

وبعد مجيء الإسلام غلب إطلاق اسم الفقه على العلم بالدين دون غيره من العلوم، وكان علم الدين في اصطلاح أهل الصدر الأول شاملاً للدين كله، غير مختص بجانب منه[10]، فالعلم بسنة الرسول ﷺ يسمى فقهاً، ففي الحديث

---

[9] مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادي: القاموس المحيط، طبعة دار الجيل، بيروت ج٤ ص٢٩١.

[10] أبو حامد بن محمد الغزالي : إحياء علوم الدين، دار المعرفة للطباعة والنشر -بيروت، ج١ ص٣٢-٣٣.

الشريف: (نضر الله أمرءاً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه)[١١]. فواضح من الحديث أن مراد الرسول بالفقه المحمول هو كلامه ﷺ.

والعلم بأحكام الصلاة يسمى فقهاً، فقد جاء في الحديث الشريف: (إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه)[١٢]. والعلم بالعقيدة يسمى فقهاً، ولذلك سمى الإمام أبو حنيفة مؤلفاً وضعه في العقيدة باسم "الفقه الأكبر". وبعد الصدر الأول اختص الفقه بالعلم بجانب معين من الدين هو: استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. ثم أطلق بعد ذلك على تلك الأحكام نفسها، وهذا هو المراد في نحو قولك: درست الفقه الإسلامي. وعلى هذا يعرف الفقه بأنه: مجموعة الأحكام العملية المشروعة في الإسلام[١٣].

نشأة علم الفقه وتطوره[١٤]:

غني عن البيان أن الفقه الإسلامي نشأ مع ميلاد الشريعة الإسلامية، وأن أحكامه استنبطت في صدر الإسلام من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وقد قام

---

(١١) تقدم تخريجه ص٢٤٧.

(١٢) مسلم بن الحجاج النيسابوري: الجامع الصحيح "صحيح مسلم" طبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج٢ ص٥٩٤، كتاب "الجمعة" باب "تخفيف الصلاة والخطبة"، حديث رقم "٨٦٩".

(١٣) الزرقاء: المدخل ج١ ص٥٥.

(١٤) راجع: الزرقاء: المدخل ج١ ص١١-١٣ و ص١٤٦-٢١٠، شلبي: المدخل ص٤٩، ١٠٥-١٠٨، وص١٣٦-١٤٢، و١٥٤-١٦١، عمر سليمان الأشقر: تاريخ الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية سنة (١٩٨٩م)، مكتبة الفلاح- الكويت، ص٣٩، ١١٤-١١٩، ص١٤٦-١٦٦، ص١٨٥-٢٠٣، ومحمد فاروق النبهان: المدخل للتشريع الإسلامي، الطبعة الأولى سنة (١٩٧٧)، دار القلم- بيروت ص٣٥١-٣٧٤، وسيشار إليه هكذا: النبهان: المدخل.

بهذا الاستنباط الصحابة رضوان الله عليهم، إذ تركوا لنا ثروة فقهية تمثل فتاواهم واجتهاداتهم وآراءهم.

وفي عهد التابعين وتابعي التابعين اتسع إقليم الدولة الإسلامية، ليشمل بلاداً كثيرة تختلف في ظروفها الاجتماعية والاقتصادية عن الجزيرة العربية، الأمر الذي حمل العلماء على شحذ الهمة للاجتهاد وإبداء الرأي فيما لم يرد فيه نص صريح في الكتاب أو السنة، لمواجهة الظروف الجديدة في البلاد المفتوحة. وهكذا بدأ الفقه الإسلامي حياته ثم سار مع الزمن، لكنه لم يسر سيرة واحدة، بل مر بأدوار مختلفة، وأثرت فيه عوامل كثيرة، وتنوعت مصادره تبعاً لاختلاف أطوار حياته، فهو قد ولد وشب ونضج ثم أصيب بجمود وركود، ولذلك قسم المؤرخون حياته إلى أدوار، اختلفوا في عددها تبعاً لاختلاف وجهات النظر، فهذا يقسمها إلى أربعة أدوار، وذاك يقسمها إلى خمسة، وثالث يقسمها إلى ستة، ورابع إلى سبعة أدوار. والواقع أنه لا توجد فواصل زمنية محددة لهذه الأدوار، لأن الفقه لم ينتقل من دور إلى آخر دفعة واحدة.

والأمر المتفق عليه أن الفقه الإسلامي قد نشط نشاطاً عظيماً، واتسعت دائرته في عصر القوة والعظمة من حياة الدولة العباسية، إذ ابتدأ تدوينه وتكونت مذاهبه المختلفة، وأصبح علماً قائماً بنفسه. ولكن منذ منتصف القرن الرابع الهجري، عندما بدأت الدولة العباسية بالضعف والانقسام على نفسها، أخذ الفقه بالركود، فأخلد الراغبون فيه إلى العكوف على مذاهب المجتهدين السابقين، وخاصة الأئمة الأربعة منهم، فقاموا بدراسة مذاهبهم، ونشرها بدلاً من السير على مناهجها، والاجتهاد كما اجتهد أصحابها، وكان لتدوين هذه المذاهب، واختيار القضاة من مقلديها الأثر الكبير في ركود حركة الاجتهاد، فصار المشتغلون بالفقه

كلما عرضت لهم مسألة وجدوا السابقين قد تعرضوا لها، فاكتفوا بمقالهم في شأنها، فسدت حاجاتهم بما وجدوا، فلا حافز يحفزهم إلى بحث جديد. لهذا كله انصرف المشتغلون بالفقه إلى التقليد، اللهم إلا في تعرف علل الأحكام المذهبية أو ترجيح بعض الآراء على غيرها في المذهب نفسه.

وبحلول القرن السابع الهجري أخذ حال الفقه الإسلامي يزداد سوءاً، فقد انصرف المشتغلون به -إلا القليل منهم-، عن تلمس العلل والمقاصد الشرعية في فقه الأحكام إلى الحفظ الجاف، والاكتفاء بتقبل كل ما في الكتب المذهبية دون مناقشة، وأصبحت المؤلفات الفقهية، إلا القليل، اختصاراً لما وجد من المؤلفات السابقة أو شرحاً لها، وبذلك انحصر العمل الفقهي في ترديد ما سبق، ودراسة ألفاظ وترديد لها.

واستمر الفقه الإسلامي على هذا الحال إلى العصر الحديث، الذي حدد بعض المؤرخين ظهور مجلة الأحكام العدلية في أواخر العصر العثماني، وتحديداً منذ سنة (١٢٩٣ هـ) بداية له، لأن ظهورها يعتبر تحولاً عظيم الأثر في تاريخ الفقه الإسلامي، فهي أول تدوين قانوني منظم لأحكام الفقه، قامت به لجنة علمية مكلفة من جهة رسمية، ثم صدرت "إرادة سلطانية" باعتماد هذا التقنين، كقانون مدني معمول به في المحاكم. وبعد هذا الحدث بدأ الفقه الإسلامي يخطو خطوات موفقة في طريق التخلص من آثار الجمود، وأخذ رجاله ينفضون عنه غبار الماضي، فاتسعت دائرة تقنين أحكامه، لتشمل موضوع الزواج والطلاق أو ما يسمى بالأحوال الشخصية، واتجه التأليف فيه نحو الدراسات المقارنة، والموازنة بين آراء الفقهاء المختلفة وترجيح ما يدل عليه الدليل.

وبذلك أخذ الفقه يتحرر من سيطرة الروح المذهبية، التي كانت تحصر التأليف فيه في إطار الفقه المذهبي، بل إن كثيراً من رجال الفقه المعاصرين استفادوا من المناهج القانونية الحديثة في التأليف، وذلك لتيسير الرجوع إلى الفقه الإسلامي بالنسبة للمشتغلين بالدراسات القانونية، وممن يعملون في حقل القضاء. وهذا أمر لا حرج فيه شريطة الاقتصار في مجال الاستفادة على الجانب الشكلي، المتعلق بالتبويب والتقسيم والترقيم، من أجل الاحتفاظ بالشخصية المتميزة للفقه الإسلامي من حيث؛ طبيعة الأحكام، والمنطلقات والأهداف. كما تطور أسلوب الكتابة في الفقه، فأصبح تبسيط العبارات وتقريب المعاني، وعدم الاستطراد إلى القضايا اللغوية والنحوية والبلاغية شعار كثير من رجال الفقه المعاصرين، وقد ساعد على ذلك تطور مناهج التعليم وأساليب التدريس في الجامعات.

وبرزت أيضاً ظاهرة التخصص في بعض فروع الفقه على نحو أكثر وضوحاً واتساعاً من ذي قبل. فقد ظهرت خلال عصور الازدهار الفقهي مؤلفات متخصصة في بعض جوانب الفقه الإسلامي، كالتأليف في الأحكام السلطانية والأموال والخراج. لكن هذه الظاهرة لم تكن بارزة وواضحة كما هو الأمر في المؤلفات الفقهية الحديثة، فنظرة يسيرة إلى هذه المؤلفات ترينا أن منها ما هو في الفقه الجنائي، ومنها ما هو في الأحوال الشخصية، ومنها ما هو في فقه الجهاد والعلاقات الدولية، ومنها ما هو في فقه المعاملات المالية، وما هو في نظام الإسلام السياسي. وهكذا اتجه رجال الفقه المعاصرون إلى الكتابة المتخصصة في بعض فروع علم الفقه، بأسلوب جديد يساير ذوق العصر ولغته، ويفي بالحاجة التعليمية في الدراسة الجامعية لهذا العلم الدقيق المسائل، المتشعب المباحث، الواسع الآفاق، العظيم الشأن والموقع.

خامساً: علم أصول الفقه.

هو علم يبحث في القواعد العامة التي يمكن التوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. وهو من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة، وهو عماد علم الفقه؛ لأن بقواعده وبحوثه تفهم النصوص الشرعية، ويعرف ما تدل عليه من الأحكام، وما يرجح منها عند التعارض، وبقواعده وبحوثه يستنبط الحكم بالقياس أو الاستحسان أو الاستصحاب أو غيرها، في الواقعة التي لم يرد نص بحكمها. لذا فهو علم لا يستغني عنه مجتهد سواء في تبيينه النصوص، أو في اجتهاده فيما لا نص فيه، ولا يستغني عنه كل دارس للفقه، لأن الموازنة بين مذاهب الفقهاء المختلفة في حكم الواقعة الواحدة لا يكون إلا بالوقوف على أدلتهم، ووجه استمداد الحكم منها، ولا يكون هذا إلا بعلم أصول الفقه. وهو علم ضروري لكل دارس للقانون، لأن القوانين على اختلاف ألوانها ومناهجها، مشتملة على نصوص متنوعة، فمنها العام ومنها الخاص، ومنها المطلق ومنها المقيد، كما أن منها ما هو واضح الدلالة، وما هو خفي الدلالة. وما يفيد الحكم بعبارته أو إشارته أو منطوقه أو مفهومه، كما قد تقصر بعض القوانين عن أحكام الوقائع المستحدثة، التي لم يتعرض لحكمها القانون، فيلجأ القانوني إلى قياسها على نظائرها، لهذا كان ضرورياً لمطبق القانون أن يكون على علم بأصول الفقه[15].

---

[15] عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه، طبعة دار القلم - الكويت ص١٢-١٥، وسيشار إليه هكذا : خلاف : علم أصول الفقه.
بدران أبو العينين بدران : أصول الفقه الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ص٣١، ٣٧-٣٩، وسيشار إليه هكذا : أبو العينين : أصول الفقه.

نشأته وتطوره[1]:

لقد نشأ هذا العلم مع نشأة علم الفقه، لأن استنباط الحكم من دليله يستلزم ارتباط ذلك الاستنباط بقواعد وأصول، لكن هذا العلم لم يكن كعلم مستقل له علماؤه ومؤلفاته في القرن الأول الهجري، لأن المجتهدين من الصحابة والتابعين كانوا على إلمام تام بلغة القرآن، ولهم المعرفة بأسباب النزول وأسرار التشريع، بالإضافة إلى صفاء الذهن وسرعة الفهم وسلامة الفطرة، وذكاء القريحة، فكانوا في غنى عن تدوين هذا العلم، ومع ذلك لم يكونوا بمعزل عن تطبيق قواعده في اجتهاداتهم وأقضيتهم. أما بعد ذلك فقد ضعف اللسان العربي، وقصرت المدارك في فهم مقاصد الشريعة، بسبب اختلاط العرب بالعجم، الذين دخلوا في الإسلام، مما ترتب عليه تعدد المناهج الاجتهادية؛ إذ أصبح الانحراف عن مقتضى القواعد الصحيحة أمراً محتملاً، الأمر الذي دفع العلماء إلى التوجه نحو تقعيد قواعد هذا العلم وتدوينها حفظاً للعقول من الخطأ في الاستنباط. وكان الإمام أبو يوسف، صاحب أبي حنيفة، أول من اتجه نحو هذا المسار، لكن الإمام الشافعي يعتبر المؤسس الحقيقي لهذا العلم، فهو أول من دون فيه بشكل علمي، ويعتبر كتابه: "الرسالة" من أقدم الكتب التي عرضت للمباحث الأصولية. وبعد الإمام الشافعي تتابع العلماء في التأليف في هذا العلم، ليتابعوا المسيرة التي بدأها، فتكاثرت المؤلفات في هذا العلم، وتزاحم العلماء في التدوين في قواعده والتنسيق بين مباحثه.

---

(1) النبهان : المدخل ص٢١٢-٢١٧، ٣٣٢ -٣٣٦، أبو العينين : أصول الفقه ص١١-٢١، خلاف : علم أصول الفقه ص١٥-٢٠، ابن خلدون : المقدمة ص٤٥٤-٤٥٦.

هكذا بدأ هذا العلم حياته وليداً: قواعده ومباحثه منثورة مفرقة في أحكام الفقه؛ لأن كل مجتهد كان يشير إلى دليل حكمه ووجه استدلاله به، وكل مخالف كان يحتج على مخالفه بوجوه من الحجج، وكل هذه الاستدلالات والاحتجاجات تنطوي على ضوابط أصولية، ثم تدرج هذا العلم في النمو حتى بلغت أسفاره نحو المائتين، وهي بين إيجاز وإسهاب، وشرح وتلخيص، ذلك أن كثيراً من المشتغلين بهذا العلم اقتصر عملهم على دراسة مؤلفات من سبقهم، فقاموا إما بحل عباراتها الغامضة وتفسير جملها المبهمة من غير زيادة أو تجديد، وإما باختصارها إلى حد جعل الاستفادة منها غير يسيرة، فكانت مؤلفاتهم لا تخرج عن كونها شارحة أو ملخصة.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، فكثير ممن ألف في هذا العلم أدخل في تأليفه مسائل لا صلة لها بهذا العلم، ولا هي من موضوعاته. بل إن بعضاً منهم جعل من هذا العلم ميداناً للمناظرة والجدل، الأمر الذي أبعده عن الغرض المنشود منه، وبذلك أصبح كثير من تلك المؤلفات يصعب على طلبة العلم الشرعي في عصرنا الحاضر، الاستفادة منها، لأنهم لم يعرفوا أساليبها ولم يتمرسوا منذ نشأتهم على تراكيبها.

وقد أحسن صنعاً العلماء المعاصرون إذ أحسوا بتلك المشكلة، فقاموا بالتأليف في هذا العلم، مقتصرين على بحوثه التي تمس إليها الحاجة في استمداد الأحكام الشرعية، مراعين في عباراتهم الإيجاز والإيضاح، فأتت مؤلفاتهم أكلها، وأفادت فائدتها المرجوة. وكانت الأنسب للتدريس في المرحلة الجامعية الأولى، أما في مرحلة الدراسات العليا، فلا بد من الرجوع إلى أمهات الكتب في هذا العلم، لأن الطلبة في هذه المرحلة قد تكونت عندهم الأرضية المناسبة للاستفادة من هذه المؤلفات.

خاتمة:

الآن وقد فرغنا من بيان كيفية نشأة علوم الشريعة وتطورها فإننا نخلص إلى ما يلي:

١- إن علوم الشريعة قد ولدت بميلاد شريعة الإسلام، ثم تدرجت هذه العلوم مع مرور الزمن في مراحل النمو والتطور، حتى بلغت ذروة ازدهارها في العصر العباسي. وقد كان وراء هذا النمو والازدهار رعاية الدولة للحركة العلمية، وتشجيعها للعلماء والفقهاء، وتوفيرها الحرية الفكرية لهم، واعتمادها في مجال الأنظمة والقوانين على أحكام الشريعة. وعندما ضعفت رعاية الدولة للعلم والعلماء، وبدأ إقصاء الشريعة عن مجال الأنظمة والقوانين، وبدأ العلماء يشعرون بالقيود التي تكبل عقولهم عن الانطلاق وراء ما يعتقدون أنه الصواب والسداد، أخذت علوم الشريعة بالجمود والركود.

٢- إن بعضا من علوم الشريعة كعلم الأصول، والتوحيد، وبعضاً من علوم الحديث، قد اكتمل، فلم يبق من جديد يضاف إلى هذه العلوم، سوى عرضها بالشكل والأسلوب الذي يتناسب وتطورات العصر، وإحياء مجهودات العلماء السابقين فيها، وذلك بتحقيق مؤلفاتهم وطباعتها، ليتمكن أبناء العصر المهتمين بعلوم الشريعة من الاطلاع عليها والاستفادة منها.

٣- إن عصرنا الحاضر قد شهد نمطاً جديداً من التأليف في علوم الشريعة، أوجدته ظروف العصر وتطوراته، وهو التأليف في قضايا تتصل بالفكر الإسلامي، وبالتحديات التي تواجه الأمة.

وختاماً فإن هذا هو جهد المقل، فإن كان صواباً فذلك فضل الله، وإن كانت الأخرى، فأرجو من العلي القدير أن يعفو عن زلتي، إنه على ما يشاء قدير.

والحمد لله رب العالمين.

نصار، د. خليل. (١٩٩٥). نشأة الفقه وتطوره وعلاقته بالوحي. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات» تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٢٦١- ٣٠٨)

نشأة الفقه وتطوره وعلاقته بالوحي

د. خليل نصّار

جامعة الملك سعود/ الرياض

المقدمة

الحمد لله الذي أفاض على عباده بحور نعمه، نحمده ونشكره، سبحانه، على دوام إحسانه وواسع رحمته. والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ خير مبعوث وأفضل رسول، اصطفاه الله واجتباه، وهدانا به إلى أقوم دين وأتم تشريع، وجعل أمته خير أمة أخرجت للناس. تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وبعد.

فلقد جاء التشريع الإسلامي امتداداً لما قبله من الشرائع، فإن مصدرها وموضعها واحد فهي من عند الله، وتدعو جميعاً إلى توحيد الله وعبادته وحده سبحانه وتعالى. وإن الاختلاف في المنهج كان بسبب اختلاف الزمان والمكان والبيئة، ومدى رقي العقل البشري ومداركه. ولهذا تتابعت الشرائع في تدرج نحو الكمال، إلى أن اختار الله محمداً ﷺ ليحمل إلى أمته أكمل شريعة، تمثل أقصى ما وصلت إليه البشرية من النضوج الفكري والرقي. فكان ﷺ اللبنة التي أكملت وحسنت البناء الكامل. وكان من كمالها: أن جاءت بتصديق جميع الرسل والإيمان

بجميع الكتب المنزلة. ومع إقرارها لكل تشريع سبقها، جاءت متضمنة الجديد، الذي يناسب كمال الإنسان إلى قيام الساعة، وجاءت، كذلك، خالية مما لم يعد صالحاً للأمة في رقيها، وكمال الإنسان في عصرها، كما خلت من الإصر والأغلال التي كانت على من قبلها من الأمم[1].

وبناء على ما ألمحنا إليه من أن أصل الدين واحد ومصدره واحد، فقد تبنيتُ فكرة جديدة - أدعو الله أن نوفق في إثباتها، وأن يكون لها أثر في تغيير بعض المفاهيم عن نشأة الفقه وتكوينه. وتتمثل فكرتنا في أن نشأة الفقه قديمة قدم الشرائع السماوية، من لدن آدم، عليه السلام، فعلى يديه وفي شريعته نزلت الأحكام الفقهية الأولى في تاريخ البشرية، وأخذت هذه الأحكام تتطور بتطور الشرائع، بما يتناسب ويتلاءم مع ظروف قومه وإدراكهم ورقيهم، وكان كل نبي إذا بعث إلى قوم فيهم بقية سنة راشدة أقرها، إذ لا معنى لتغييرها وتبديلها، لأنه أطوع للنفوس، وحجة عليهم.

ولقد سلكت في البحث مسلكاً، أظن أنه، يساعد في إثبات فكرة البحث، وذلك على النحو الآتي:

أولاً : تعريف الفقه في اللغة والقرآن والسنة وأقوال السلف.

ثانياً : بيان أن أصل الدين واحد والشرائع مختلفة ومتعددة، وعلى الرغم من اختلافها فهي متحدة في الأصل والجوهر من عهد آدم، عليه السلام، إلى خاتم الأنبياء والمرسلين، ﷺ.

---

(1) الفقه الإسلامي ، د. محمد أنيس عبادة ، ص ٤٤.

ثالثاً : محاولة إثبات قدم نشأة الأحكام الفقهية، ثم تطورها بتطور الشرائع إلى الإسلام.

رابعاً : جمع ما أمكن جمعه من الأدلة والنصوص التي تثبت أن الفقه قد اكتمل وتم في عهد النبي ﷺ.

خامساً : النتائج المستخلصة من البحث.

تعريف الفقه

الفقه في اللغة: وردت كلمة (فقه) بمعنى الفهم مطلقاً، وفهم الأمور الدقيقة أو فهم غرض المتكلم من كلامه، وبمعنى العلم والفطنة. كما وردت بمعنى العلم بالشيء بعامة والعلم الشرعي بخاصة.

الفقه - بالكسر - العلم بالشيء والفهم له والفطنة، وغلب على علم الشريعة وعلم أصول الدين، و (أفقهه) الأمر: فهمه إياه، و (تفقّه) الأمر: تفهمه وتفطنه، و(فاقهه): غالبه في الفقه، أي العلم، و (الفقيه) العالم الفطن، والعالم بأصول الشريعة وأحكامها. واستعمل فيمن يقرأ القرآن ويعلمه[٢]. ومن أقوال العلماء: قال الغزالي: " والفقه عبارة عن العلم والفهم من أصل الوضع، يقال فلان يفقه الخير والشر: أي يعلمه ويفهمه"[٣].

وقال صاحب الفتح - عند شرحه لحديث: " من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين" - (يُفقهه) أي يفهمه، يقال: (فقِه) - بالكسر - إذا فهم[٤].

---

[٢] انظر: المعجم الوسيط (٢/٦٩٨) القاموس المحيط (٤/٢٩١) الصحاح للجوهري (٦/ ٢٢٤٣) لسان العرب (١٣/٥٢٣).

[٣] المستصفى (١/٤) إحياء علوم الدين (١/٣٢).

[٤] فتح الباري (١/١٦٤ - ١٦٥).

وفرق الآمدي بين العلم والفهم،ورأى أنه قد يوجد الفهم ويتخلف العلم فقال:"الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب، وإن لم يكن المتصف به عالماً، كالعامي والفطن "[٥].

وفرق ابن القيم بين الفقه والفهم فقال:" والفقه أخص من الفهم، لأن الفقه: فهم مراد المتكلم من كلامه، وهو قدر زائد على مجرد فهم اللفظ في اللغة، ويتفاوت الناس في الفهم بتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم..."[٦].

وأكد هذا المعنى الجرجاني بقوله والفقه في اللغة: فهم غرض المتكلم من كلامه"[٧].

وفي القرآن الكريم وردت مادة (فقه) في عشرين موضعاً. تدور كلها حول المعاني السالفة الذكر للفقه، إلا أن المتتبع لهذه المواضع يلمس ترجيح معنى فهم الأمور الدقيقة، أو فهم غرض المتكلم من كلامه كقوله تعالى: «قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول»[٨] ومما لا شك فيه أن شعيباً - عليه السلام - كان يخاطبهم بلغتهم، ومع ذلك قالوا: ما نفقه كثيراً مما تقول " ومثله قوله تعالى:"ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه، وفي آذانهم وقراً.."[٩] وقد أثبتت الآية الكريمة لهم الاستماع إلى رسوله الله ﷺ، ولا شك في أن الذي استمعوا إليه كان بلغتهم، إلا أنهم ولكفرهم غطى الله على قلوبهم لئلا يفقهوه، على الرغم من

---

(٥) الأحكام للآمدي (٧/١).

(٦) إعلام الموقعين (٢١٩/١).

(٧) التعريفات (ص ١٧٥).

(٨) هود (٩١).

(٩) الأنعام (٢٥).

فهمهم المجرد للألفاظ. وكذلك قوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾[١٠]. وقد ذكر بعض المفسرين أن المقصود بالتفقه في الدين: العلم الشرعي وفهم أسراره ومقاصده[١١]. ومع ذلك فقد ورد في القرآن الكريم ما يشير إلى الفهم المجرد كما في قوله تعالى: ﴿تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم. إنه كان حليماً غفوراً﴾. ففي الآية إشارة إلى أن عدم فهمه راجع لاختلاف اللغة، أو الطريقة في التسبيح، مما يجعل معنى عدم الفقه في الآية: مجرد الفهم. (والله أعلم).وقد أسند الله إليهم ما هو من وظيفة الأنبياء، فالله تعالى يقول:؛ ﴿إنما أنت نذير﴾[١٢].

وقال تعالى: ﴿وأنذر الناس﴾[١٣] وقال تعالى:﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾[١٤] هذا (الانذار) الذي أمرَ به النبي، ﷺ، قد كُلفّ به العلماء وأمروا بالتفقه من أجله. وهذا يؤكد أن الفقه يحتاج إلى عمق في الفهم وإلى إدراك دقيق، وأنه درجة أو مرتبة لا يصل إليها إلا من يفتح الله عليه، فقد قال الله تعالى: ﴿ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكماً وعلماً..﴾[١٥] فقد تفضل الله، سبحانه وتعالى، على سليمان بفهم خاص في هذه المسألة، مع إثبات الحكم والعلم لهما معاً، فقد أخرج ابن جرير

---

[١٠] التوبة (١٢٢).

[١١] تفسير ابن كثير (٣٨٣/٢).

[١٢] هود: (١٣)

[١٣] إبرهيم: (٤٤).

[١٤] الشعراء: (٢١٤).

[١٥] الأنبياء (٧٩).

عن الحسن، قال:" كان الحكم بما قضى به سليمان، ولم يعب داوود في حكمه. وأخرج ابن المنذر وغيره عن الحسن أيضاً قوله:" فأثنى الله على سليمان ولم يذم داوود"[16]

وفي السنة المطهرة: جاءت مادة (فقه) تحمل المعاني اللغوية السابقة؛ كالعلم والفهم المطلق والفهم الدقيق، كما أطلقت أيضاً على الأحكام الشرعية نفسها ومن ذلك:

١. عن معاوية، رضي الله عنه، قال: سمعت النبي، ﷺ يقول: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين. وإنما أنا قاسم. والله يعطي، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله"[17].

قال ابن حجر: إن هذا الحديث يثبت الخير لمن تفقه في دين الله، وإن ذلك لا يكون بالاكتساب فقط، بل لمن يفتح الله عليه به. وإن من يفتح الله عليه بذلك لا يزال جنسه موجوداً حتى يأتي أمر الله. ثم قال " ومفهوم الحديث: أن من لم يتفقه في الدين، أي يتعلم قواعد الإسلام وما يتصل بها من الفروع، فقد حرم الخير؛ لأن من لم يعرف أمور دينه لا يكون فقيها ولا طالب فقه، فيصح أن يوصف بأنه ما أريد به الخير، وفي ذلك بيان ظاهر لفضل العلماء

---

[16] أخرج عبد الزراق وابن المنذر وغيرهما عن مسروق قال: الحرث الذي (نفشت فيه غنم القوم) انما كان كرماً نفشت فيه غنم قوم، فلم تدع فيه ورقة ولا عنقوداً من عنب الا أكلته، فأتوا داود فأعطاهم رقابها، فقال سليمان: إن صاحب الكرم قد بقي له أصل كرمه وأصل ارضه.، بل تؤخذ الغنم فيعطاها أهل الكرم فيكون لهم لبنها وصوفها ونفعها، ويعطى أهل الغنم الكرم فيعمرونه ويصلحونه حتى يعود كالذي كان ليلة نفشت فيه الغنم، ثم يعطي أهل الغنم غنمهم، وأهل الكرم كرمهم. انظر: الدر المنثور (٥/٦٤٦) تفسير ابن كثير (٣/١٨١).

[17] فتح الباري: (١/١٦٤ - ١٦٥ ، ١٣/٢٩٣).

على سائر الناس، ولفضل التفقه في الدين على سائر العلوم"[18]. وفي بيان المقصود بالأمة ذكر ابن حجر أقوالاً للبخاري وأحمد والقاضي عياض، جمعها وزاد عليها النووي بقوله؛ يحتمل أن تكون هذه الطائفة فرقة من أنواع المؤمنين ممن يقيم أمر الله تعالى من مجاهد وفقيه ومحدث وزاهد، وآمر بالمعروف وغير ذلك من أنواع الخير "[19].

٢. ومن إطلاق كلمة (فقه) على الأحكام نفسها، ما رواه زيد بن ثابت - رضي الله عنه - قال: سمع رسول الله ﷺ يقول:؛ نضر الله أمرءاً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه، فرب حامل فقه الى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه، ليس بفقيه"[20].

قال صاحب بذل المجهود (فرب حامل فقه - أي فقيه - ولكن يبلغ الفقه إلى من هو أفقه منه فتستنبط منه الأحكام، ما لم يقدر أن يستنبط حامل فقه، (ورب حامل فقه ليس بفقيه) وإذا بلغه إلى فقيه يستنبط منه الأحكام وينفع به الناس.

قال الخطابي: قوله ﷺ رب حامل فقه.. دليل على كراهية اختصار الحديث لمن ليس بمتناه في الفقه، لأنه إذا فعل ذلك فقد قطع طريق الاستنباط والاستدرار

---

[18] المرجع السابق.

[19] المرجع السابق.

[20] رواه أبو داوود (٣/٣٢٢) حديث رقم ٣٦٦٠، والترمذي في باب العلم، والدارمي في المقدمة، ورواه ابن ماجه بلفظ نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فبلغه، فرب مبلغ أحفظ من سامع " سنن ابن ماجة (٨٥/١) حديث رقم ٢٣٢، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي وقال: (أحفظ) أي: أفطن وأفهم وأكثر مراعاة لمعناه وعملاً بمقتضاه، وليس المراد الحفظ اللساني".

لمعاني الكلام عن طريق التفهم، وفي ضمنه وجوب التفقه والحث على استنباط معاني الحديث واستخراج المكنون من سره[٢١].

الفقه في أقوال السلف

تواطأت أقوال الصحابة والتابعين، رضي الله عنهم، على تعريف الفقه بمعنى الفهم والعلم، دون تخصيصه بفرع معين من فروع الشريعة، بل أريد به الأحكام الشرعية وما ينفع الإنسان في الدنيا والآخرة. فعن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، أنه قال:" تفقهوا قبل ان تسودوا" رواه البخاري وقال:" وبعد أن تسودوا. وقد تعلم اصحاب النبي ﷺ في كبر سنهم"[٢٢]. ومعنى (تسودوا) أي تجعلوا سادة، وقد فسرها أبو عبيد في كتابه (غريب الحديث) فقال: معناه تفهموا وأنتم صغار، قبل أن تصيروا سادة فتمنعكم الأنفة عن الأخذ عمن هو دونكم[٢٣].

وعن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، قال: إن الفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يرخص لهم في معاصي الله.، ولم يؤمنهم من عذاب الله، ولم يدع القرآن عنه إلى غيره. إنه لا خير في عبادة لا علم فيها، ولا في علم

---

[٢١] بذل المجهود في حل ألفاظ أبي داوود (١٥/٣٤٥).
هذا وقد ورد في السنة المطهرة الكثير من الأحاديث الدالة على ذلك ، كقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس " اللهم فقهه في الدين " وقوله " خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا".

[٢٢] فتح الباري (١/١٦٥) وقال ابن حجر: وإنما عقبه البخاري بقوله:" وبعد أن تسودوا" ليبين أن لا مفهوم له، خشية أن يفهم أحد من ذلك أن السيادة مانعة من التفقه، وإنما أراد عمر – رضي الله عنه – أنها قد تكون سبباً للمنع، لأن الرئيس قد يمنعه الكبر والاحتشام أن يجلس مجلس المتعلمين.

[٢٣] المرجع السابق.

لا فهم فيه، ولا في قراءة لا تدرب فيها"[٢٤]. وعنه، رضي الله عنه، في معنى الفهم قوله لابن الكواء - وقد سأله عن قوله تعالى: ﴿والذاريات ذروا، فالحاملات وقرا﴾[٢٥]، قال: "ويلك سل تفقهاً ولا تسأل تعنتاً"[٢٦].

وعن علي الأزدي قال: أردت الجهاد فأتيت ابن عباس، رضي الله عنه، فقال لي: " ألا أدلك على ما هو خير لك من الجهاد؟ - تأتي مسجداً فتقرأ في القرآن وتعلم فيه الفقه". وقد سأل فرقد السبخي الحسن عن الشيء فأجابه،فقال فرقد: إن الفقهاء يخالفونك، فقال الحسن، رحمه الله: ثكلتك أمك يا فريقد، وهل رأيت فقيها بعينك؟ إنما الفقيه: الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه، الورع، الكاف نفسه عن أعراض المسلمين، العفيف عن أموالهم، الناصح لجماعتهم"[٢٧].

فيتضح مماسبق أن الفقه بمعنى الفهم وطلب العلم كان شاملاً لعلوم الشريعة كلها، فلم يعرف الصحابة ولا التابعون الفقه بمعناه الذي خص به بعد عصرهم. فلقد كان فقههم واقعياً لا نظرياً، وجمعوا بين حفظ كتاب الله وتعلمه وفهمه، والعمل بما تعلموه وفهموه. فعن ابن مسعود، رضي الله عنه، قال: كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن. والعمل بهن[٢٨]. وقال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا أنهم كانوا يستقرئون من النبي ﷺ وكانوا إذا

---

[٢٤] سنن الدرامي (٨٩/١).

[٢٥] الذاريات (٢/١).

[٢٦] الموافقات للظابي (١/ ٥٠).

[٢٧] سنن الدرامي (٨٩/١)، احياء علوم الدين (١ /٣٢).

[٢٨] مقدمة تفسير ابن كثير (٤/١).

تعلموا عشر آيات، لم يخلفوها، حتى يعلموا بما فيها من العمل. قالوا: فتعلمنا القرآن والعمل جميعاً[٢٩].

فلم يكن في هذا العصر تفرغ كامل لاستنباط العلم والفقه من القرآن، لأن القوم كانت جهودهم منصرفة إلى العمل والجهاد في سبيل نشر الدعوة، وإنما كان العلم والفقه يأتيان من تلاوة القرآن وتدبر آياته. ومن استماع حديث رسول الله ﷺ واستيعاب الحوادث التي كان يفتي أو يقضي فيها[٣٠]. واستمر عدم تخصيص الفقه بمعناه الاصطلاحي[٣١]، الذي عرفه به العلماء في عصر تمايز العلوم، حتى منتصف القرن الثاني، ويدل على ذلك أن الإمام أبا حنيفة سمى كتابه في العقائد " الفقه الأكبر". ونقل عنه تعريفه للفقه بأنه: معرفة الناس ما لها وما عليها". وفي تحقيق هذا التطور في تعريف الفقه، يقول الغزالي في بيان ما يدل من ألفاظ العلوم إلى معان غير ما أراده السلف الصالح والقرن الأول، ومن هذه الألفاظ الفقه[٣٢]، فقد تصرفوا فيه بالتخصيص، لا بالنقل والتحويل، إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى، والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها، وحفظ المقالات المتعلقة بها. فمن كان أشد تعمقاً فيها وأكثر اشتغالاً بها يقال هو الأفقه. ولقد كان إسم الفقه في العصر الأول " مطلقاً على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب. ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ليتفقهوا في

---

(٢٩) المرجع السابق.

(٣٠) الفقه الإسلامي (بحث للشيخ جاد الحق علي جاد الحق - شيخ الازهر) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة بالرياض، العدد الأول ١٤٠٩ هجرية.

(٣١) أي: "العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسبة من الأدلة التفصيلية" ، وأن كان لعلماء الأصول مذاهب في تعريف الفقه لا مجال هنا لذكرها.

(٣٢) وهي خمسة ألفاظ: الفقه ، والعلم، والتوحيد، والتذكير ، والحكمة، انظر: إحياء علوم الدين (٣١/١-٣٨)

الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾[٣٣] وما يحصل به الإنذار أو التخويف هو هذا الفقه، دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والإجارة.

ثم قال:؛ ولست أقول إن اسم الفقه لم يكن متناولاً للفتاوى في الأحكام الظاهرة، ولكن كان بطريق العموم والشمول أو بطريق الاستتباع، فكان إطلاقهم له على علم الآخرة أكثر"[٣٤].

نشأة الفقه وتطوره وعلاقته بالوحي

إن الكثير ممن كتبوا عن نشأة الفقه وتطوره، لم يخرجوا عن إطار واحد وترتيب مكرر، مع اختلاف قليل فيما بينهم حول تسمية الأدوار التي مر بها وبداياتها. إلا أن كل من ساروا على هذا المنهج لم يختلفوا على اعتبار عصر النبي ﷺ هو دور التأسيس أو النشأة الأولى للفقه، بل سماه البعض دور الطفولية، فشبهوا الفقه بمولود بدأ جنيناً ثم وليداً، فشاباً ثم كهلاً وشيخاً، ثم بعد شيخوخته بدأ يتوكأ لينهض من جديد[٣٥].

---

[٣٣] التوبة (١٢٢).

[٣٤] إحياء علوم الدين (٢٢/١) . وقال عن لفظ " العلم" إنه صار الآن مطلقاً على من لا يحيط من علوم الشرع بشيء سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية، فيعد بذلك من فحول العلماء ، مع جهله بالتفسير والأخبار وعلم المذهب وغيره.

[٣٥] انظر الفكر السامي (١٦/١)، المدخل لدراسة الفقه، د. محمد يوسف موسى (ص٢٢)، تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ السياس (ص ١١٩)، الفقه الإسلامي ، د. محمد سلام مدكور (ص ٥٣) ، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للشيخ محمد انيس عبادة (ص٥٤)، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، د. علي حسن عبد القادر (ص ٦)، المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى الزرقا (١٥٧/١) ويرى الشيخ الزرقا أن دور تأسيس الفقه بدأ في أوائل خلافة عثمان بن عفان – رضي الله عنه – (من منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الثاني وتفرق الصحابة في الأمصار المختلفة).

ومن الملاحظ أنهم نظروا إلى المداخل التاريخية التي مر بها الفقه الإسلامي منذ بعثة النبي ﷺ، ولم يتطرقوا إلى علاقة الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية بمن سبقها من الشرائع - على الرغم من أهمية ذلك في نظرنا، اللهم إلا من تعرض لموضوع شرع من قبلنا وهل هو شرع لنا أم لا؟.

قال الحجوي: "فإن قلت " إن الشرائع قبل شرعنا كان لها فقه متعلق ببيان عباداتها من صلاة وصوم ونحوهما، وإن كثيراً من فقهائنا يقول شرع من قبلنا شرع لنا، فيكون فقهنا مقتبساً من الشرائع قبلنا، ويكون تكوينه ونشوؤه قبل بعثة النبي ﷺ. فالجواب: كلا، بل فقهنا مبتكر ليس مقتبساً، فهو كالعمل المرتجل، إذ نبينا ﷺ النبي الأمي، وأمته التي بعث فيها بدوية، ولم تكن لها في زمن تكون الفقه حضرية تتمكن بها من الاقتباس من الكتب قبلها، ففقهنا مقتبس من قرآننا وسنة نبينا، ناشىء بنشأتهما، وإن الفقه الإسلامي شريعة مستقلة لم يدخلها الاقتباس ولا الأخذ من الشرائع قبلها أصلاً، سوى ما قص الله في كتابه وأمر نبيه بأخذه من مكارم الأخلاق وصريح التوحيد، ونحو ذلك... أما أحكام الفقه فهو ما قاله سبحانه وتعالى "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا"[٣٦].

ويظهر أن الشيخ الحجوي يقصر ما يمكن أخذه من شرع من قبلنا على صريح التوحيد ومكارم الأخلاق، الذي قصه القرآن وأمر الرسول بأخذه. أما الأحكام الفقهية فهي خاصة بكل أمة ولم يقر الإسلام شيئاً منها، مستشهداً بقوله تعالى:" لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً " وهذا يتناقض مع ما قاله الشيخ - نفسه - في موضع آخر في كتابه، عندما تحدث عن الفقه قبل الإسلام، وهل كان عند العرب فقه وفقهاء ام

---

[٣٦] المائدة (٤٨).

لا؟ وبعدما بين أن العرب كان لهم إلمام ببعض الضوابط الفقهية، التي يفصلون بها خصوماتهم كقولهم: القتل أنفى للقتل، والدية على العاقلة.. ومعرفتهم ببعض مناسك الحج، وصوم يوم عاشوراء، وغُسل من الجنابة وختان وطلاق ونكاح وظهار، قال:" ويظهر أن تلك الأحكام كانت عند العرب من بقايا شريعة إسماعيل ووالده إبراهيم، عليهم السلام، فلما جاء الإسلام أقر ما أقر، ونسخ ما نسخ. فهذا مثال ما كان عند العرب من الفقه، وهو ضوابط قليلة الأهمية ليست كافية في بابها، ولا رادعة لأهل الفساد والدعارة، ولا وافية بالنظام الاجتماعي"[٣٧]. فهذا يؤكد أن الإسلام أقر ما بقي من سنة راشدة، وألغى و أبطل ما دخل عليها فأفسدها، وأصلح ما يمكن إصلاحه.

ومن المعلوم أن من قال:" إن شرع من قبلنا شرع لنا، قيد ذلك بوروده في القرآن الكريم أو السنة حكاية عن الأمم السابقة، ونوازلها الفقهية، إذا لم يقم دليل على نسخه أو إنكاره. ولم يقل أحد إننا نطالع التوراة مثلاً ونقتبس منها الأحكام. فهذا لا قائل به"[٣٨]. ونرى قدم نشأة الفقه - بجميع معانيه اللغوية[٣٩]: " الأحكام الشرعية أو أصول الشريعة وأحكامها، أو علم أصول الدين، أو الفقه الذي بمعنى الفهم والعلم بالأحكام الشرعية قدم الرسالات السماوية من لدن آدم، عليه السلام، إلى أن اكتمل الدين ببعثة رسولنا ﷺ ولم تنقطع صلة الفقه بالوحي عبر الرسالات المتعاقبة من لدن آدم عليه السلام حتى وفاة الرسول ﷺ وانتقاله إلى الرفيق

---

(٣٧) انظر الفكر السامي (١٨/١ - ١٩) بتصرف كبير.

(٣٨) الفكر السامي (١/٦-١٠) وسيأتي مزيد من التفصيل عند حديثنا عن الفقه قبل الإسلام (إن شاء الله).

(٣٩) راجع تعريف فقه في اللغة (ص ١ وما بعدها)

الأعلى، قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[40]، ونمهد لذلك بالأمور الآتية:-

أولاً: وحدة الأصل: (أصل الدين واحد والشرائع والمناهج مختلفة)[41]. " اعلم أن أصل الدين واحد اتفق عليه الأنبياء - عليهم السلام- وإنما الاختلاف في الشرائع والمناهج". وتفصيل ذلك: أنه أجمع الأنبياء، عليهم السلام، على توحيد الله تعالى عبادة واستعانة، وتنزيهه عما لا يليق بجنابه، وتحريم الإلحاد في أسمائه، وأن حق الله على عباده أن يعظموه تعظيماً لا يشوبه تفريط، وأن يسلموا وجوههم وقلوبهم إليه، وأن يتقربوا بشعائر الله إلى الله"، " كما أجمع الأنبياء على أنواع البر من الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والتقرب إلى الله بنوافل الطاعات من الدعاء والذكر وتلاوة الكتاب المنزل من الله. "وكذلك أجمعوا على النكاح وتحريم السفاح، وإقامة العدل بين الناس وتحريم المظالم، وإقامة الحدود على أهل المعاصي، وجهاد أعداء الله، والاجتهاد في إشاعة امر الله ودينه.."[42].

ولما كان مصدر الشرائع واحداً، فالله، سبحانه وتعالى، هو الذي أمر ونهى وأحل وحرم. وحمّل الأخيار من عباده أمانة الرسالة كما حمّل سائر خلقه أمانة التكاليف، وأنزل كتبه على رسله ليبينوا للناس طريقة الحياة الفاضلة، ويبتعدوا بهم عن أسباب الضلال والغواية، وليظهروا ما سنه الله من النظم والأحكام التي تحقق

---

[40] المائدة (٣).

[41] حجة الله البالغة - للدهلوي ، (٢٥٤/١)

[42] المرجع السابق (بتصرف).

سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة[٤٣]، لذا كان أصل الشرائع واحداً. قال الله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾[٤٤]، قال مجاهد: أوصيناك يا محمد وإياهم ديناً واحداً[٤٥].

وعن أبي هريرة- رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال:" مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وجمله، إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هَلاَّ وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم المرسلين "[٤٦].

قال ابن حجر:" فكأنه شبَّه الأنبياء وما بعثوا به من إرشاد الناس ببيت أُسِست قواعده، ورفع بنيانه، وبقي منه موضع به يتم صلاح ذلك البيت. وزعم ابن العربي: أن اللبنة المشار إليها كانت في رأس الدار المذكورة، وأنها لولا وضعها لانقضت الدار. قال: وبهذا يتم المراد من التشبيه المذكور".

قال ابن حجر: وكلام ابن العربي هذا إن كان منقولاً فهو حسن، وإلا فليس بلازم، ورجح أن يكون المراد: أنها مكملة محسنة، وإلا لاستلزم أن يكون الأمر بدونها كان ناقصاً، وليس كذلك، فإن شريعة كل نبي بالنسبة إليه كاملة، فالمراد

---

(٤٣) تاريخ الفقه الإسلامي ، د. أحمد طه عطية.

(٤٤) الشورى (١٣).

(٤٥) حجة الله البالغة (مرجع سابق)

(٤٦) فتح الباري (٦/٥٥٨) ، صحيح مسلم بشرح النووي (١٥/٥٦) سنن الترمذي (٥/٥٨٦)، ومسند أحمد (٢/٢٥٦).

هنا: النظر إلى الأكمل بالنسبة إلى الشريعة المحمدية، مع ما مضى من الشرائع الكاملة"[٤٧]. ثم قال في فضل الحديث وما يستفاد منه: "وفي الحديث ضرب الأمثال للتقريب للأفهام، وفضل النبي ﷺ على سائر النبيين. وأن الله ختم به المرسلين وأكمل به شرائع الدين"[٤٨].

وعن أبي هريرة -رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ:" أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء أخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد"[٤٩]؛ قال النووي؛ قال العلماء: أولاد العَلّات - بفتح العين المهملة وتشديد اللام- هم الأخوة لأب من أمهات شتى. وأما الأخوة من الأبوين فيقال لهم: أولاد الأعيان.

قال جمهور العلماء: معنى الحديث: أصل إيمانهم واحد، وشرائعهم مختلفة. فإنهم متفقون في أصول التوحيد، وأما فروع الشرائع فوقع فيها الاختلاف[٥٠].

ثانياً: الشرائع والمناهج مختلفة، والحكمة من تعددها واختلافها في المنهج: اقتضت حكمة الله - عز وجل - أن تتعدد الشرائع، فكان كل رسول يُرسل إلى قومه خاصة، بما يتلاءم ويتناسب مع زمانهم وبيئتهم

---

(٤٧) المرجع السابق (٦/٥٥٩) بتصرف قليل.

(٤٨) المرجع السابق.

(٤٩) فتح الباري (٦/٤٨٧) ، صحيح مسلم بشرح النووي (١٥/١٢٤) سنن أبي داود (٤/ ٢١٨).

(٥٠) المرجع السابق ، وقال ابن حجر:" والعلات: الضرائر ، وأصله أن من تزوج امرأة ثم تزوج أخرى كأنه كان عل منها ، والعل: الشرب بعد الشرب (المرجع السابق ص ٤٨٩).

وظروف حيـاتهم، ويلائم عـقـولهم ومـداركـهم. وذلك هو السـر في تعـدد الشـرائع واختلافها[٥١]؛ لأن الرسالات السماوية مقصود بها تحقيق سعادة الناس في الدنيا، وهذا أمر تتفاوت فيه الأمم، فما يحقق المصلحة والسعادة للناس في زمان، قد لا يحققها في زمان آخر، وما كان محققاً للمصلحة في قوم قد يجر الشقاء على قوم آخرين.

ومن ناحيـة أخرى فإنه كثيراً ما كان يحدث أن يتمسك قوم بالتعاليم المنزلة عليـهم فـترة من الزمن، ثم تغـويهم زينة الحـياة الدنيـا فـينسـونهـا، ويندفـعـون وراء شهـواتهم، فـيرسل الله رسـولاً آخر برسالة تتفق في أصولها مع الرسالات السابقة، ولكنها تتميز عنها بمناسبتها للزمان والمكان والمستوى العقلي، الذي وصلت إليه البشرية في سيرها نحو الكمال[٥٢].

وهكذا ظلت الرسالات تتوالى وتتعاقب، والأديان تجيء ويتبع بعضها بعضاً، كل دين منها له شرعه ومنهاجه. قال تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، ولو شـاء الله لجعلكم أمـة واحدة، ولكن ليـبلوكم فـيـمـا آتاكم﴾[٥٣]. فـعن قـتـادة قـال: (شرعـة ومنهـاجاً) أي: سبيلاً وسنة. والسنن مختلفة؛ هي في التـوراة شريعة، وفي الإنجيل شريعـة، وفي الفرقـان شريعـة، يحل الله فـيـهـا مـا يشـاء، ويحرم ما يشاء ليعلم من يطيعه ومن يعصيه"[٥٤].

---

[٥١] تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ السايس (ص٨).

[٥٢] تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور أحمد طه عطية(ص ٧٢) بتصرف.

[٥٣] المائدة (٤٨).

[٥٤] تفسير ابن كثير (٢/٦٣)

قال ابن كثير - بعد بيان أن أصل الدين واحد: " وأما الشرائع فمختلفة في الأوامر والنواهي. فقد يكون الشيء في هذه الشريعة حراماً ثم يحل في الشريعة الأخرى وبالعكس وخفيفاً فيزداد في الشدة في هذه دون هذه.، وذلك لما له تعالى في ذلك من الحكمة البالغة، والحجة الدامغة"[٥٥]. والخطاب في قوله تعالى:" ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة " لجميع الأمم وإخبار عن قدرته تعالى العظيمة، التي لو شاء لجمع الناس كلهم على دين واحد وشريعة واحدة، لا ينسخ شيء منها، ولكنه تعالى شرع لكل رسول شريعة على حدة، ثم نسخها أو بعضها برسالة الآخر،الذي بعده حتى نسخ الجميع بما بعث به عبده ورسوله محمد ﷺ الذي ابتعثه إلى أرض الله قاطبة، وجعله خاتم النبيين كلهم[٥٦].

ويقول صاحب تفسير المنار: "ولو يشاء الله أن يجعلكم، أيها الناس، أمة واحدة ذات شريعة واحد، ومنهاج واحد - في سلوكها والعمل بها - لفعل، بأن خلقكم على استعداد واحد وألزمكم حالة واحدة في أخلاقكم، وأطوار معيشتكم بحيث يصلح لها شريعة واحدة في كل زمن، وحينئذ تكونون كسائر أنواع الخلق، التي يقف استعدادها عند حد معين (كالطير أو النمل أو النحل) ولكنه سبحانه وتعالى - لم يشأ ذلك، بل جعلكم نوعاً ممتازاً يرتقي في أطوار الحياة بالتدرج وعلى سنة الارتفاع، فلا تصلح له شريعة واحدة في كل أطوار حياته، بل جعل لكم في كل طور شريعة تصلح له لا لغيره، ثم ختم شرائعه ومناهجه بالشريعة المحمدية"[٥٧].

---

(٥٥) الرجع السابق.

(٥٦) المرجع السابق.

(٥٧) تفسير المنار (م/٦/٤١٩).

وعلى الرغم من أن الشرائع السماوية قد تعددت فإن ذلك لم يوجد بينها تصادما أو اختلافاً في أصل من الأصول، وإن وجد في الفروع؛ بل إنها جاءت مصدقة لبعضها بعضاً ومبشرة وممهدة للرسالة التي بعدها. قال الله تعالى: ﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آيتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾[٥٨].

وقال تعالى: ﴿أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون﴾[٥٩]. هذا وغيره كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، التي أكدت حقيقة وحدة المصدر وارتباط الرسالات ببعضها وتكاملها فيما بينها، مما لا يسعنا المقام ذكره. والله أعلم.

وعلى ضوء ما تقدم من تعريفات للفقه في اللغة والقرآن الكريم والسنة المطهرة وأقوال السلف، وعلى ما أثبتناه من أن أصل الدين واحد، وأن اختلاف الشرائع والمناهج، كان لحكم إلهية، اقتضتها ظروف كل شريعة - وعلى الرغم من أن تلك الشرائع والمناهج كانت مختلفة، فلقد كان هناك قدر مشترك بينها، بل كانت مكملة وممهدة لبعضها بعضاً فالمصدر واحد، وإن اختلفت الفروع.

هذا ويمكن القول إن النشأة الأولى للفقه قديمة قدم الرسالات السماوية، من لدن آدم - عليه السلام - إلى أن اصطفى الله محمداً ﷺ ليتم على يديه كمال

---

(٥٨) البقرة (١٢٩).

(٥٩) البقرة (١٢٩).

الدين وتمام النعمة على عبادة، قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾[٦٠].

وكمال الدين وتمام النعمة يشيران إلى ما ألمحت إليه سابقاً، من أن أصل الدين واحد، وقد اكتمل بناؤه منذ مبعث آدم- عليه السلام - إلى خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ؛ وأما تمام النعمة فمخاطبة بها أمة محمد خاصة. فقد اختارها الله تعالى لتحمل هذه الرسالة والأمانة إلى جميع شعوب الأرض إلى يوم القيامة. قال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾[٦١] وقال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾[٦٢].

قدم نشأة الفقه وتطوره بتطور الشرائع

لعل من أوضح الأدلة على نشأة الفقه وتشريع الأحكام الفقهية الأولى، والربط بينها وبين آخر ما نزل من الأحكام، خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع التي جعلت بعض أصحابه، يحسون بقرب أجله، وختم الرسالة، وانقطاع الوحي الإلهي حين ذكرهم بتلك النشأة وعلاقتها بما أنزل الله عليه. فقال ﷺ:" أيها الناس، اسمعوا قولي، فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا بهذا الموقف أبدا. أيها الناس إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا،

---

[٦٠] المائدة (٣) وسبق أن قلنا أن كل شريعة كاملة في ذاتها بما يتناسب معها، ثم ينعم الله على كل أمة بما يرتضيه لها، حتى أتم الله تلك النعم وخص بها أمة الإسلام وارتضى لها هذا الدين العظيم.

[٦١] آل عمران (١١٠).

[٦٢] البقرة (٤٣).

وكحرمة شهركم هذا، وإنكم ستلقون ربكم، فيسألكم عن أعمالكم..." ثم قال ﷺ:"أيها الناس: إن النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً، ليواطئوا عدة ما حرم الله، فيحلوا ما حرم الله، ويحرموا ما أحل الله، وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض، وإن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً، منها أربعة حرم، ثلاثة متواليات؛ ذو القعدة، وذو الحجة والمحرم، ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان "[٦٣].

وقد ربط المفسرون بين قوله ﷺ "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض". وبين تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين﴾[٦٤].

---

(٦٣) رواه البخاري ومسلم وابي داوود وأحمد والبهيقي في شعب الايمان وله طرق كثيرة بالفاظ متعددة، وانظر " السيرة النبوية لابن هشام " (٣/ ١٨٠). وعن سبب تسمية هذه الشهور ، قال ابن كثير رحمه الله – ذكر الشيخ علم الدين السخاوي: إن شهر (المحرم) سمي بذلك لكونه شهراً محرماً، قال ابن كثير: وعندي أنه سمي بذلك تأكيداً لتحريمه، لان العرب كانت تتقلب به، فتحله عاماً وتحرمه عاماً. وشهر (صفر) سمي بذلك لخلو بيوتهم منهم حين يخرجون للقتال والأسفار ، يقال: صفر المكان: إذا خلا و (ربيع الأول والآخر) سميا بذلك لارتباعهم فيه ، والارتباع: الإقامة في الربع، و (جمادي الأولى والثانية) قال السخاوي: سميا بذلك لجمود الماء فيهما ... و(رجب) من الترجيب وهو التعظيم، و (شعبان) من تشعب القبائل وتفرقها للغارة ، و (رمضان) من شدة الرمضاء، وهو: الحر و (شوال) من شالت الإبل بأذنا بها للطرق ، (والقعدة) سمي بذلك: لقعودهم فيه عن القتال والترحال، و (الحجة) لإقامتهم الحج فيه..." انظر: تفسير ابن كثير (٢/ ١٣٩).

(٦٤) التوبة (٣٦).

وقد أوضح الإمام القرطبي هذا الارتباط بقوله:" إنما قال الله تعالى: ﴿يوم خلق السماوات والأرض﴾ ليبين أن قضاءه وقدره قبل ذلك. وأنه سبحانه سمّاها بأسمائها على مارتبها عليه يوم خلق السماوات والأرض، وأنزل ذلك على أنبيائه في كتبه المنزلة. وهو معنى قوله تعالى:" إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً". وحكمها باق - على ما كانت عليه لم يزلها عن ترتيبها تغيير المشركين لأسمائها، وتقديم المقدم في الاسم منها. ولذلك قال عليه السلام في خطبته في حجة الوداع:" أيها الناس إن الزمان قد استدار"[٦٥]. وقال الرازي: فإن قيل: ما فائدة قوله تعالى:" إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً..." وهي عند الناس كذلك في كل ملة، سواء أكانت الشهور قمرية أو شمسية؟ قلنا: فائدته أن يعلم أن هذا التقسيم والعدد ليس مما أحدثه الناس وابتدعوه من ذوات أنفسهم، وإنما هو أمر أنزله الله، تعالى، في كتبه على ألسنة رسله"[٦٦].

وهذه الأربعة الحرم مما كانت العرب أيضاً تحرمه في الجاهلية، وهو الذي كان عليه جمهورهم"[٦٧]. واقتضت حكمة الله تعالى أن يحرم أربعة أشهر، ثلاثة سرد وواحد فرد، أما السرد فلأجل أداء مناسك الحج والعمرة، فحرم قبل شهر الحج شهراً، ذا القعدة، وحرم شهر ذي الحجة لأداء المناسك، وحرم المحرم ليرجعوا فيه إلى أقصى بلادهم آمنين، وحرم رجب في وسط الحول، لأجل زيارة البيت والاعتمار به لمن يقدم إليه من أقصى جزيرة العرب، فيزوره ثم يعود إلى وطنه فيه آمناً[٦٨].

---

[٦٥] الجامع لإحكام القرآن (٨/٨٥).

[٦٦] تفسير الرازي (ص ١٧٧ - ١٧٨).

[٦٧] ابن كثير (٢/٣٦٩).

[٦٨] المرجع السابق .

وقال ابن العربي عند بيانه ما في الآية من مسائل:" إن الله خلق السماوات والأرض. وزينها بالشمس والقمر، ورتب فيها النور والظلمة، وركب عليها المصالح الدنيوية والعبادات الدينية، وأحكم الشهور والأعوام، ونظم بالكل من ذلك ما خلق من مصلحة ومنفعة، وعبادة وطاعة، وعلم بذلك الناس أولاً وآخراً، ابتداءً وانتهاءً"[٦٩].

وهكذا، يمكن أن نفهم من حديث رسول الله ﷺ وتذكيره الناس حلالهم وحرامهم - وهو المعلم والمربي الذي لا يفوته أن يجمع ما بلغه لأمته طوال ثلاثة وعشرين عاماً في كلمات صادرة ممن أوتي جوامع الكلم. وهو الأسلوب التربوي الرائع الذي يقوم عليه منهج التدريس والتعليم عند علماء التربية - أن هذه الأحكام ليست منفصلة عن شرع الله يوم خلق السموات والأرض، وعبر الرسالات السماوية المتعاقبة على أنبيائه ورسله - عليهم السلام إلى أن ارتضى الله لهذا الدين هذا الرسول وهذه الأمة، كما ارتضى لهذه الأمة هذا الدين وهذا الرسول. والله أعلم. ولقد أيدت النصوص - المذكورة سابقاً - عن علماء التفسير هذا الارتباط. ولا يخفى ما لعدة الشهور من أهمية في حياة المسلم، فعليها تدور عبادته من صلاة وصيام وزكاة وحج، وبها ضبطت أحكام الطلاق والعدة والإيلاء والكفارات وغيرها من الأحكام الفقهية، قال تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾[٧٠].

---

[٦٩] أحكام القرآن (٢/٤٩٦).

[٧٠] البقرة (١٨٩)

تطور الفقه وعلاقته بالوحي

أرى أن الفقه بدأت أحكامه - كما أسلفت - على عهد آدم عليه السلام، ثم تطور الفقه بتطور الشرائع بما يتناسب مع كل أمة إلى عهد رسولنا الكريم ﷺ، وفي جميع هذه المراحل لم تنقطع صلة الفقه بالوحي، إلا بوفاة خاتم الأنبياء والمرسلين.

أولاً: الفقه في عهد آدم عليه السلام:

قال القرطبي - عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ إن المراد بالخليفة:-آدم عليه السلام - وهو قول ابن مسعود وابن عباس - لأنه أول رسول إلى الأرض، كما في حديث أبي ذر، قال: قلت يا رسول الله، أنبياً كان مرسلاً؟ قال: نعم... " الحديث. قال القرطبي: ويقال: لمن كان رسولاً ولم يكن في الأرض أحد؟ فيقال: كان رسولاً إلى ولده، وكانوا أربعين ولداً في عشرين بطناً، وفي كل بطن ذكر وأنثى، وتوالدوا حتى كثروا، كما قال تعالى: ﴿خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾[٧١]؛ وأنزل عليهم تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير.."[٧٢]. وقد أثبت القرطبي هنا، أن الله أنزل على آدم وذريته تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، على الرغم من موافقته[٧٣] لابن العربي عندما قال: إن آدم - لم تفرض له الفرائض ولا شرعت له المحارم، وقال ابن العربي: إن ما نزل على آدم كان تنبيهاً على بعض الأمور، واقتصاراً على ضروريات

---

[٧١] النساء (١).

[٧٢] تفسير القرطبي (١/١٨٢).

[٧٣] المرجع السابق (١٦/٩).

المعاش، وأخذاً بوظائف الحياة والبقاء[٧٤]. ونرى أن آدم - عليه السلام - علمه الله كل ما يتعلق بشريعته من أحكام الحلال والحرام، والآداب والواجبات، وليس ذلك من عهد نوح- عليه السلام- كما قال ابن العربي[٧٥]، ومما يدل على وجود أحكام الحلال والحرام والآداب وغيرها. ما يلي:-

١- زواجه - عليه السلام - من حواء، وزواج أبنائه من بعضهم بعضاً، كان هذا أول تشريع للزواج، وبقي ذلك سنة في الشرائع كلها للأنبياء والناس سواء. قال تعالى: ﴿ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية﴾[٧٦].

٢- حج آدم - عليه السلام - أخرج الشافعي في الأم والبيهقي في الدلائل والأصبهاني في الترغيب، عن محمد بن كعب القرظي، قال: حج آدم - عليه السلام- فلقيته الملائكة، فقالوا: بر نسكك يا آدم لقد حججنا قبلك بألفي عام"[٧٧].

٣- تحريم قتل النفس بغير حق. وما يترتب على ذلك من الإثم، قال تعالى: ﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قرّبا قرباناً فَتُقبل من أحدهما ولم يُتقبّل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين. لئن بسطت إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين. إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار، وذلك جزاء الظالمين﴾[٧٨].

---

[٧٤] احكام القرآن (٤/٨٩).

[٧٥] المرجع السابق .

[٧٦] الرعد (٣٨) .

[٧٧] الدر المنثور (١/١٣٧).

[٧٨] المائدة (٢٧ ،٢٨ ،٢٩) - قال ابن العربي: اختلف في المجني عليه على قولين: أحدهما:

قال مجاهد:" كان الفرض عليهم حينئذ: ألا يسل أحدٌ سيفاً وألا يمتنع ممن يريد قتله". قال القرطبي:" قال علماؤنا: وذلك مما يجوز التعبد به، إلا أن في شرعنا يجوز دفعه إجماعاً. وفي وجوب ذلك خلاف، والأصح وجوب ذلك"[٧٩]. وقال أيضاً - في معنى قوله تعالى:" فتكون من أصحاب النار " دليل على أنهم كانوا في ذلك الوقت مكلفين قد لحقهم الوعد والوعيد"[٨٠].

٤- تغسيل الميت وتكفينه ودفنه: عندما قتل قابيل هابيل، ولم يعرف كيفية مواراته بعث الله الغراب حكمة[٨١] ليري ابن آدم كيفية المواراة، وهو معنى قوله تعالى: ثم أماته فأقبره"[٨٢]. فصار ذلك سنة باقية في الخلق على الكفاية، من فعله منهم سقط فرضه عن الباقين، وأخص الخلق به الأقربون، ثم الذين يلونهم من الجيرة، ثم سائر المسلمين، وهو حق في الكافر أيضاً"[٨٣].

أنه من بني إسرائيل . والثاني أنه ولد آدم لصلبه، وهما قابيل وهابيل، وهو الأصح، قاله ابن عباس، والأكثر من الناس عليه. جرى من أمرهما ما قص الله سبحانه في كتابه، والدليل على أنه الأصح ما روي في الحديث الثابت الصحيح، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال:" ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها. لأنه أول من سن القتل"(رواه مسلم) أحكام القرآن (٢/٨٥) وانظر: الدر المنثور (٣/٦١).

[٧٩] الجامع لأحكام القرآن (٦/٩٠) .

[٨٠] المرجع السابق (ص ٩١).

[٨١] بل . وهي أيضاً من أول نعم الله العظيمة على بني آدم، فلم يشأ الله سبحانه وتعالى أن يرسل أخوين آخرين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر ويعلمه ربه كيف يواري أخيه، بل أرسل له الغراب ليستصغر نفسه ويعرف مقدار علمه وفهمه، قال تعالى:" قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي ..." المائدة(٣١)، وأظن أن في ذلك تقرير لمعنى من معاني الفقه وهو: الفهم والعلم - والله أعلم.

[٨٢] عبس (٢١).

[٨٣] أحكام القرآن لابن العربي (٢/٨٦) والجامع لأحكام القرآن (٦/٩٤).

وفي مسند الإمام أحمد - انه لما توفي آدم - عليه السلام - جاءت الملائكة بأكفانه وحنوطه ومعهم الفؤوس. فقبضوه وغسلوه وكفنوه وحنطوه، وحفروا له ولحدوه، وصلوا عليه، ثم أدخل قبره، ثم حشوا عليه، ثم قالوا: ﴿يا بني آدم هذه سنتكم﴾[٨٤]. وذكر ابن كثير في قصص الأنبياء: " إنه لما توفي آدم - عليه السلام - جاءته الملائكة بحنوط وكفن من الجنة وعزّوا فيه ابنه"[٨٥]. فغسل الميت وتكفينه ودفنه، بل وعزاء أهله فيه، من سنن الله تعالى التي شرعها منذ آدم - عليه السلام - وما زالت باقية إلى قيام الساعة.

٥- ستر العورة: قال تعالى: ﴿وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة﴾[٨٦]. روي أنه لما أكل آدم من الشجرة سلخ عن كسوته، ولما نظر إلى سوأته منكشفة، قطع الورق من الثمار وسترها. قال ابن العربي:" وأن سترها كان بأمر الله، لأن الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام علمه الأسماء، وعرفه الأحكام، ومن جملة الأحكام: ستر العورة. وقد يقال: ممن سترها ولم يكن معه إلا أهله الذين ينكشف عليهم وينكشفون عليه؟ قال ابن العربي: يحتمل أن يكون آدم سترها من زوجه بأمر جازم في شرعه، أو بأمر ندب -كما هو عندنا. ويحتمل أن يكون ما رأى سترها إلا لعدم الحاجة إلى كشفها، لأنه كان من شرعه: أنه لا يكشفها إلا للحاجة. ويجوز أنه كان مأموراً بسترها في الخلوة، وقد أمر النبي ﷺ بسترها في الخلوة وقال:؛ الله أحق أن يستحى منه"[٨٧].

---

[٨٤] مسند أحمد (١٣٦/٥).

[٨٥] قصص الأنبياء (ص٥٦).

[٨٦] الأعراف (٢٢) وطه (٢١).

[٨٧] رواه البخاري والترمذي وابن ماجة وغيرهم. انظر: أحكام القرآن (٣٢/١).

ثانياً: تطور الفقه منذ عهد - نوح عليه السلام - إلى ما قبل بعثة النبي ﷺ. من المعلوم أن حواء كانت تلد في كل بطن ذكراً وأنثى - إلا ولدهم (شيشا) عليه السلام، فقد ولد منفرداً عوضاً عن هابيل، وكان آدم يزوج الذكر من هذا البطن، الأنثى من البطن الآخر، ولا تحل له أخته توأمته. فاختلاف البطون كان يقوم مقام اختلاف الأنساب بعد ذلك، واستمر ذلك لحكمة، حتى توالدوا وكثروا. ولما تحققت الغاية وتمت الحكمة، بعث، الله سبحانه وتعالى، نوحاً، عليه السلام، بتحريم الأمهات والبنات والأخوات، ووظف عليه الواجبات، وأوضح له الآداب في الديانات، فاحتاج الأمر إلى تغيير بعض الأحكام بما يتناسب مع زمان ومكان كل أمة من الأمم. قال ابن العربي: " ولم يزل ذلك يتأكد بالرسل، ويتناصر بالأنبياء - صلوات الله عليهم - واحداً بعد واحد، شريعة بعد شريعة، حتى ختمها الله بخير الملل، ملتنا، على لسان أكرم الرسل نبينا محمد ﷺ[88].

قال الله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾[89]، وعن مجاهد قال، ما أوصاك به وأنبياءه وكلهم دين واحد؟ وعنه أيضاً - قال:" لم يبعث الله نبياً قط إلا وصاه بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والإقرار لله بالطاعة، فذلك دينه الذي شرع لهم[90]. قال ابن العربي ووصيناك يا محمد ونوحاً ديناً واحداً؛ يعني في الأصول التي لا تختلف فيها الشريعة. وهي: التوحيد والصلاة والزكاة والصيام والحج، والتقرب إلى الله بالعهد وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وتحريم الكفر، والقتل، والزنا، والإذاية للخلق، كيفما تصرفت، والاعتداء على الحيوانات كيفما

---

[88] أحكام القرآن (٨٩/٤) والجامع لأحكام القرآن (٩/١٦).

[89] الشورى (١٣).

[90] انظر: تفسير القرطبي (م/١١ ص ١٣٤ - ١٣٥) والجامع لأحكام القرآن (٩/١٦).

كـان، واقـتـحـام الدناءات، ومـا يعـود بخرم المروءات. قـال ابن العربي:" فـهـذا كله شرع ديناً واحداً ملة متحدة لم تختلف على ألسنة الأنبياء وإن اختلفت أعدادها" ثم قـال -رحـمـه الله- واختلفت الشـرائع وراء هذا في مـعـان حـسـبـمـا أراده الله، مـمـا اقتضت المصلحة، وأوجبت الحكمة وضعه في الأزمنة على الأمم" والله أعلم[٩١].

فالأصول واحدة وجوهر الشرائع واحد سواء ما كان منها يتصل بالعقيدة أو ما يتصل بالعبادات أو مـا يتصل بضروريات الحياة، ومـا يحقق المصلحة والسعادة للبشرية حسبما أراده الله واقتضته حكمته. وهذه الأصول بقيت على الرغم من تعدد الشرائع ثابتة لم تتغير في جوهرها، وإن اختلفت في صورها، ما لم تنسخ، وقد يكون الحكمان -الناسخ والمنسوخ- في شريعة النبي نفسه، واستمر ذلك عبر الشرائع حتى شريعة - نبينا ﷺ التي نسخت كل الشرائع قبلها. ومن أمثلة ذلك:

١- زواج الأخ من أخته كان جائزاً في شريعة آدم -عليه السلام-، ثم حرم في شريعة نوح[٩٢] -عليه السلام- وفي شريعة موسى[٩٣] -عليه السلام- وبقي كذلك في شريعة محمد ﷺ قال الله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم...﴾[٩٤].

---

[٩١] أحكام القرآن (٤/٨٩-٩٠) الجامع لأحكام القرآن (١٦/٩) . وانظر تفسير الرازي (٢ ٤٥٨).

[٩٢] أحكام القرآن (٤/٨٩).

[٩٣] جاء في سفر الأحبار (اللاويين) ٩/١٨: (عورة أختك بنت أبيك أو بنت أمك المولودة في البيت أو المولودة خارجاً لا تكشف عورتها) وفي نفس السفر ١٧/٢٠ (وإذا أخذ الرجل أخته بنت أبيه أو بنت أمه، ورأى عورتها ورأت هي عورته، فذلك عار، يقطعا أمام أعين بني شعبهما، قد كشف عورة أخته يحمل ذنبه).

[٩٤] النساء (٢٣).

٢- الاستقبال في الصلاة إلى بيت المقدس كان في شريعة موسى عليه السلام، وأول بعثة النبي ﷺ ثم تحول المسلمون إلى الكعبة[٩٥].

٣- عقوبة الزنا الرجم فقط، كانت في شريعة موسى - عليه السلام - وجاءت شريعتنا بالرجم للمحصن والجلد لغيره[٩٦].

٤- القصاص كان عقوبة القاتل في شريعة موسى - عليه السلام - وجاءت شريعتنا بالقصاص والدية جميعاً.

قال الدهلوي - رحمه الله - وعلى ذلك اختلافهم في أوقات الطاعات وآدابها وأركانها[٩٧] وغير ذلك من الأحكام نسخت أو غيرت مثل: الرهبنة وشحوم البقر والغنم، وتحريم العمل يوم السبت، والانتفاع بالغنائم... وغيرها مما خففه الله - سبحانه وتعالى - عن أمة محمد ﷺ وما خصها به من الفضل والتكريم ما يناسب حالهم ويتلاءم مع ظروف حياتهم وقوة إدراك عقولهم وقوة احتمالهم. لهذا تعددت شرائع الله في عباده على لسان رسله، ففرض سبحانه من التكاليف على كل أمة ما يتناسب مع هذه الظروف المختلفة، حتى المعجزات التي أيد الله تعالى بها الرسل اختلفت لتكون في كل طور آية الله عند كل فريق يؤمنون بها، ويصدقون على أساسها دعاة التوحيد وشرائع السماء[٩٨].

ولما بلغ المستوى العقلي للبشرية درجة الاستعداد للتلقي، واستعدت النفوس لكامل الهداية، اقتضت حكمة الله إنزال رسالة توجه الناس جميعاً في كل زمان

---

(٩٥) حجة الله البالغة (١/٢٥٥).

(٩٦) المرجع السابق (١/٢٥٦).

(٩٧) المرجع السابق .

(٩٨) د. محمد أنيس عبادة . تاريخ الفقه الإسلامي (١/٨).

ومكان، لتنقذ العالم مما كان يتخبط فيه من ضلال وإثم. وما كان يسوده من ظلم وطغيان. فبعث محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق بشيراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً[99]،فجاء الإسلام بما لم يكن سبق في سالف الشرائع الأخرى من أحكام، وما لم تتسع له الحياة قبل من رسوم وتعاليم.

وذلك مع احتوائه على غير ما تضمنته الشرائع الأخرى وتحاشيه لما كان في تلك الشرائع ملائماً للأجيال السابقة، ولم يعد صالحاً للتطور مع الحياة في مدارجها، ولا منسجماً مع روح الإسلام السمحة الرحيمة في كل ما دعت إليه[100].

حال الفقه قبل الإسلام

استعرضنا في بداية بحثنا حال الفقه منذ عهد آدم - عليه السلام - وقلنا: إن الفقه تطور بتطور الرسالات، ومضت فترة طويلة على آخر رسالة، عاش الناس فيها فترة من الضياع بين ممسك على بقية باقية من سنن راشدة، وبين قوم ضلوا وأضلوا حتى عبدوا الأصنام، من دون الله. والذي يهمنا في هذا المجال حال الناس في عهد رسالة خاتم النبيين ﷺ فنقول هل كان هناك فقه قبل الإسلام؟.

إن كل من كتب عن تاريخ الفقه الإسلامي - ممن وقفت على مؤلفاتهم - يرون أن العرب لم يعرفوا الفقه بمعناه اللغوي ولا الاصطلاحي، الذي عرف به بعد الإسلام أو في عصر العلوم. وإن ما كان عندهم هوبعض العادات والأعراف والنظم، التي تعارفوا عليها، وكانت لهم تقاليد في مأكلهم ومشربهم وملبسهم وأعيادهم ونكاحهم وطلاقهم وسائر معاملاتهم، وكانت لهم محارم يحرمونها، ولهم مزاجر في مظالمهم،

---

(99) د. أحمد طه عطية . تاريخ الفقه الإسلامي (ص٧٣).

(100) د. محمد أنيس عبادة (المرجع السابق ص ١٠).

في مثل الجنايات والديات والقسامة[101]. ومنهم من سمى ذلك قواعد قانونية فقال:" نعرف من التاريخ أن العرب عرفوا في جاهليتهم قواعد قانونية كثيرة قام عليها مجتمعهم، وكان ذلك في نواح شتى.. "[102]. والذي يراه الشيخ الحجوي - ونوافقه في ذلك - أن العرب كان لهم إلمام ببعض الضوابط الفقهية التي يفصلون بها خصوماتهم كقولهم: القتل أنفى للقتل، والديه على العاقلة، ومعرفتهم ببعض مناسك الحج؛ وذلك من بقايا شريعة إبراهيم وإسماعيل، عليهما السلام، فهذا مثال ما كان عند العرب من الفقه، وهي ضوابط قليلة الأهمية ليست كافية في بابها"[103]. قال تعالى - عن إسماعيل عليه السلام - ﴿وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضيا﴾[104]. وقال تعالى: ﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية﴾[105].

وكان العرب يحجون بيت الله الحرام، ولكن بطريقة معوجة محرفة عن شرع الله، فكانت مهمة الرسالة المحمدية هي إقامة المعوج، وإصلاح الفاسد، وما كان صحيحاً لا تغيره، بل تدعو إليه، وتحث عليه، وما كان حرياً أن يزاد، فإنها تزيده على ما كان عندهم. وهكذا كان كل نبي إذا وجد بقايا سنة راشدة أبقاها، لأن ذلك مدعاة للعمل بها، وأيسر على الناس، إذ لا معنى لإلغائها[106].

---

[101] انظر: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي . د. علي حسن عبد القادر (ص٩)، تاريخ الفقه الإسلامي ، د. محمد أنيس عبادة (٤٢/١) ، الفقه الإسلامي . د. محمد سلام مدكور (ص ٢٠٩)، تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ محمد السايس (ص٩-١٠).

[102] المدخل لدراسة الفقه الإسلامي . د. محمد يوسف موسى (ص١٥).

[103] تاريخ الفكر الإسلامي (١/ ٨ - ١٩) وراجع (ص٩) من البحث.

[104] مريم (٥٥) أنظر: أحكام القرآن (٣٤/١).

[105] الأنفال (٣٥).

[106] حجة الله البالغة (٢٦٥/١ - ٢٦٦) بتصرف .

ومن الأمثلة على ما أقره الإسلام أو ألغاه، أو حسّنه مما كان سائداً عند العرب:

١- النكاح: فقد أقر الإسلام نوعاً من أنواع الأنكحة عند العرب، فقد روت السيدة عائشة - رضي الله عنها - أن النكاح كان في الجاهلية على أربعة أنحاء منها: نكاح الناس اليوم - أي في الإسلام - يخطب الرجل إلى الرجل ابنته أو موليته، ليصدقها ثم ينكحها"[١٠٧]

وعلى هذه الصفة الكريمة تزوج الرسول ﷺ خديجة - رضي الله عنها - قال ابن هشام وأصدقها رسول الله ﷺ ولم يتزوج غيرها حتى ماتت، رضي الله عنها[١٠٨].

٢- الطلاق: كما عُرف الطلاق عند العرب، إلا أن الرجل كان يطلق امرأته ما شاء أن يطلقها، ولم يكونوا يتقيدون بعدد في الطلاق. فجاء الإسلام وحدد ذلك. قال الله تعالى: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾[١٠٩].

٣- الظهار: ومن أنواع إنهاء العلاقة الزوجية " الظهار". وقد عدل الإسلام حكم الظهار، فبعد أن كان طلاقاً بائناً لا رجعة فيه، شرع الإسلام له كفارة يعود بعدها الزوج لزوجته[١١٠].

---

[١٠٧] انظر: صحيح البخاري ، باب من قال: لا نكاح إلا بولي، وقد ذكر الحديث أنواعاً أخرى من الأنكحة أبطلها الإسلام ، كنكاح الاستبضاع والأخدان وكان عند العرب أيضاً أنواع أخرى مثل: زواج المقت، والشغار... وغيرها، وأبطلها الإسلام كلها .

[١٠٨] السيرة النبوية (١/١٥٤) بتصرف.

[١٠٩] البقرة (٢٢٩).

[١١٠] وقصة خولة بنت ثعلبه معروفة عندما ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت وذهبت إلى النبي ﷺ تجادله وتشتكي إلى الله ،فنزل قوله تعالى: " قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير" ، المجادلة (١).

٤- ومن المعاملات المالية: البيع والشركة والإجارة والمضاربة والسّلم والرهن، وقد أقرها الإسلام بعد أن خلّصها من الشوائب والعيوب، كتحريم الربا والنهي عن بيوع الغرر... وغيرها.

٥- وفي مجال العقوبات: عرف اليهود الرجم للزاني، ورجم الرسول ﷺ يهودياً، بعد أن حاول اليهود إنكار وجود الرجم في التوراة. وقال ﷺ : "اللهم إني أول من أحيا أمرك إذا أماتوه"[١١١]. كما عرف العرب القسامة، وأقرها الرسول ﷺ وعمل بها، حينما قُتِل رجل من الأنصار في أرض لليهود، ولم يعرفوا من قتله منهم[١١٢]. كما أقر الإسلام القصاص، قال الله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين﴾[١١٣]. وقال تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾[١١٤]. أخرج ابن جرير عن الحسن أنه قيل له في هذه الآية: أهي لنا كما كانت لبني اسرائيل؟ قال: أي والذي لا إله غيره. وأخرج عبد الرزاق عن سعيد بن المسيب قال: كتب ذلك على بني إسرائيل، فهذه الآيات لنا ولهم[١١٥].

٦- نظام التوارث قبل الإسلام: كان أساس التوارث عندهم الدفاع عن الأسرة والتناصر فيختص بالميراث البالغون من الذكور حسب درجة قرابتهم، لأنهم هم

---

[١١١] الدر المنثور (١/٨٤ - ٨٥).

[١١٢] إعلام الموقعين لابن القيم (٤/٣٦٦).

[١١٣] المائدة (٤٥).

[١١٤] المائدة (٣٢).

[١١٥] الدر المنثور (١/٦٤، ٦٥، ٨٤، ٨٥).

الذين يحملون السيف والرمح، وكذا من عقد معه تحالف على المناصرة والتبني.."[116].

وهكذا. فقد اجتمع في الجزيرة العربية - قبل بعثة الرسول ﷺ ما تبقى من شريعة إسماعيل وإبراهيم وموسى وعيسى -عليهم صلاة الله وتسليمه- وبعض هذه الأحكام بقي كما شرع، وبعضه أصابة التحريف والتغيير.

وقد وقفت على حادثة قد يكون فيها إشارة إلى وجود أحكام فقهية عند العرب قبل الإسلام، وكان هناك من يُرجع إليه لفهم هذه الأحكام. فقد ذكر صاحب أحكام القرآن عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لله ملك السموات والأرض يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور﴾[117] قال ابن العربي: "قد كانت الخلقة مستمرة ذكراً أو أنثى إلى أن وقع في الجاهلية الأولى الخنثى، فأتى به فريض العرب ومعمرها: عامر بن الظرب[118]، فلم يدر ما يقول فيه وأرجأهم عنه، فلما جن عليه الليل تنكر موضعه، وأقض عليه مضجعه، وجعل يتقلى ويتقلب، وتجيء به الأفكار وتذهب، إلى أن أنكرت الأمة حالته، فقالت: ما بك؟ قال لها: سهوت لأمر قصدت فيه فلم أدر ما أقول فيه، فقالت له الأمة: ما هو؟ قال لها: رجل له ذكر وفرج، كيف تكون حالته في الميراث؟ قالت له الأمة: ورثه من حيث يبول، فعقلها، وأصبح فعرضها لهم وأمضاها عليهم، فانقلبوا بها راضين - وجاء الإسلام على

---

(116) الفقه الإسلامي د. محمد سلام مدكور (ص ٢٢).

(117) الشورى ٤٩.

(118) وكان لليهود أحبار في المدينة ، كما كان الراهب (بحيرى) من أعلم النصارى في زمانه. أنظر السيرة النبوية (١٤٨/١).

ذلك، فلم تنزل إلا في عهد علي بن أبي طالب - رضي الله عنه "[١١٩]. فهذه الحادثة تؤكد رجوعهم فيما أشكل أمره عليهم إلى من هو أهل لذلك، وهو ما أطلق عليه ابن العربي: (فريض العرب)[١٢٠]، ففي ذلك إشارة إلى وجود علماء وفقهاء فيهم، والله أعلم.

كمال الفقه وتمامه في عهد رسول الله ﷺ

اكتمل الفقه وتم باكتمال الدين وتمامه على عهد رسول الله ﷺ بنزول قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾. قال ابن جرير،:" اختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم: معنى الآية: اليوم أكملت لكم أيها المؤمنون فرائضي عليكم وحدودي وأمري إياكم ونهيي، وحلالي وحرامي. وتنزيلي من ذلك ما أنزلت منه في كتابي، وتبياني ما بينت لكم منه بوحي على لسان رسولي. والأدلة التي نصبتها لكم على جميع ما بكم الحاجة إليه من أمر دينكم، فأتممت لكم جميع ذلك، فلا زيادة فيه بعد هذا اليوم" وهو قول: ابن عباس وعلي وغيرهما"[١٢١]. وقال الطبري: والدين عبارة عن الشرائع التي شرع وفتح لنا، فإنها نزلت نجوماً، وآخر ما نزل منها هذه الآية، ولم ينزل بعدها

---

[١١٩] انظر: أحكام القرآن (٩٧/٤) فقه تفصيل المسألة وأقوال السلف، فقد يبول من الموضعين، وقال بعضهم: يستدل على ذلك بالحبل وإنزال المني من الذكر واللحية والثديين ومنهم من قال: تعد أضلاعه ، فإن المرأة تزيد على الرجل بضلع واحد..."

[١٢٠] المرجع السابق (٩٨/٤).

[١٢١] تفسير القرطبي (م/٤ ص ٤١٨ - ٤٢٤) وقال آخرون: معنى (أكملت لكم دينكم) أي: حجكم ، فأفردتم بالبلد الحرام دون المشركين، وهو ما رجحه ابن جرير ولم يربطه بالأحكام والفرائض - وانظر: الدر المنثور (١٦/٣).

حكم"[122]. وروي عن البـراء بن عـازب - رضي الله عنه - أن آخـر آية نزلت من القرآن: ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة﴾[123]. وروي أن آخر ما نزل القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمـون﴾[124]. وقـيـل آخـر مـا نزل قـوله تعـالى: ﴿لقـد جـاءكم رسـول من أنفسكم..﴾[125]. وقد رجح القرطبي الأول وقال: هو أعرف وأكثر وأصح وأشهر"[126].

والذي نـمـيل إليـه ونرجـحـه قـول ابن عـبـاس ومن مـعـه، ويرجح ذلك اخـتـيـار القرطبي السابق، والله أعلم.

فإذا كان ذلك كذلك فإن عصر النبي ﷺ هو عصر اكتمال الفقه وتمامه بأصوله وقـواعده العـامة. ان الرسـول ﷺ لم ينتـقل إلى الرفيق الأعلى حتى كـان الفـقـه قـد اسـتكمل أصـوله، التي قـام عليـهـا واستـوى فـيـمـا بعـد؛ إذ انقـضى بوفـاة النبي ﷺ عهد وضع الشريعة في أسسها وأصولها. فلم يبق للعلماء والفقهاء بعدها إلا الرجوع إلى مـا تـم في حيـاته، واسـتـلهـام مـا أوحى الله إليـه من كـتـاب وسنة، ثم التـفـريع والتطبيق حسب الظروف والزمان والمكان والمصالح العامة[127].

إذن، فليس من اللائق أن يصف بعض العلماء عصر النبي ﷺ بدور الطفولية

---

[122] الجامع لأحكام القرآن (٦/٤٢).

[123] النساء ، ١٧٦ ، انظر: تفسير القطبي (م/٤ص٢٠٤٢).

[124] البقرة: ٢٨١.

[125] التوبة (١٢٨).

[126] الجامع لأحكام القرآن (٣/٢٤٢).

[127] المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ، د. محمد يوسف موسى (ص ٢١).

أو نشأة الفقه وتأسيسه[128].

وسنركز في بحثنا على عصر النبي ﷺ لمحاولة إثبات فكرتنا باعتباره عصر الاكتمال والتمام. ثم نستعرض بإيجاز مراحل تطور الفقه بعد ذلك.

الوحي مصدر الأحكام

ويقصد بالوحي ما نزل على النبي ﷺ تلاوة وهو القرآن الكريم، أو ما صدر عن رسول الله من قول أو فعل أو تقرير، وهو السنة النبوية.

ونزلت آيات الأحكام إما إجابة عن سؤال كقوله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾[129] وقوله تعالى: ﴿يسألونك عن الأنفال[130]..﴾ وقوله تعالى: ﴿يسألونك عن المحيض[131]..﴾. وقد وردت كلمة يسألونك في القرآن الكريم خمس عشرة مرة. وأما كلمة ويستفتونك فوردت مرتين، قال تعالى: ﴿ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن﴾[132] وقوله تعالى ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة﴾[133]. وهناك آيات أحكام نزلت من غير سؤال أو استفتاء، إنما لبيان الحاجه أو لإظهار حكم مباشر، كقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم...﴾، وقوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم

---

[128] راجع ص (١٠) من البحث.

[129] البقرة (٢١٩).

[130] الأنفال (١).

[131] البقرة (٢٢٢).

[132] النساء (١٢٧).

[133] النساء (١٧٦)

الربا﴾ وهكذا استمر التشريع حتى اكتمل في زمن رسول الله ﷺ وكانت رسالته خاتمة الكمال الفقهي. وكانت مقاصد التشريع وتعليل الأحكام نابعة من الوحي.

وقد جاء القرآن الكريم بتعليل الأحكام. يقول ابن القيم رحمه الله: "إن أحكام الله الأمرية الشرعية، تجدها مشتملة على التسوية بين المتماثلين، وإلحاق النظير بنظيره، واعتبار الشيء بمثله، والتفريق بين المختلفين، وعدم تسوية أحدهما بالآخر، وشريعته سبحانه منزهة عن أن تنهى عن شيء لمفسدة فيه، ثم تبيح ما هو مشتمل على تلك المفسدة أو مثله، أو أزيد منه. فمن جوّز ذلك على الشريعة فما عرفها حق معرفتها، ولا قدرها حق قدرها"[١٣٤]. ثم يقول رحمه الله: "ولهذا يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعاني المعتبرة في الأحكام القدرية والشرعية والجزائية ليدل على تعلق الحكم بها أين وجدت، واقتضائها لأحكامها، وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها ويوجب تخلف أثرها عنها"[١٣٥].

وقد جاء التعليل في الكتاب العزيز بالباء تارة، وباللام تارة، وبأن تارة، وبمجموعهما، وبكي، ومن أجل، وترتيب الجزاء، على الشرط، واللام تارة"[١٣٦] كقوله تعالى: ﴿وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين﴾[١٣٧]. وقوله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾[١٣٨]. وقوله تعالى:

---

[١٣٤] إعلام الموقعين ١: ١٩٥ .

[١٣٥] المرجع السابق .

[١٣٦] المرجع السابق (١٩٧/١) وقد ذكر – ابن القيم – أربعة عشر أسلوباً من أساليب التعليل في القرآن الكريم.

[١٣٧] فصلت (٢٣).

[١٣٨] النساء (١٦٥).

﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[١٣٩]، وقوله عز من قائل: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس...﴾[١٤٠].

كما ذكر النبي ﷺ علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها، ليدل على ارتباطها بها، وتعديها أوصافها وعللها، كقوله ﷺ: إنما جُعل الاستئذان من أجل البصر. وفي النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها: " إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم، وفي إباحة زيارة القبور: فإنها ترقق القلب وتدمع العين".

وقد قرب النبي ﷺ الأحكام إلى أمته بذكر نظائرها وأسبابها وضرب الأمثال لها فقال ﷺ لعمر بن الخطاب - رضي الله عنه -لما قبل زوجه وهو صائم- قال: "أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم" قال عمر لا بأس بذلك، فقال ﷺ: فصم".

قال ابن القيم - رحمه الله - ولولا أن حكم المثل حكم مثله، وأن المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام نفياً وإثباتاً لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فذكره ليدل به على أن حكم النظير حكم مثله، وأن نسبة القُبلة - التي هي وسيلة إلى الوطء كنسبة وضع الماء في الفم - الذي هو وسيلة إلى شربه فكما أن هذا الأمر لا يضر فكذلك الآخر[١٤١]. كما أن الرسول ﷺ قد اجتهد عند تأخر نزول الوحي، وسمح للصحابة بالاجتهاد في مسائل كثيرة مبنية على تعليل الأحكام والعمل بالمقاصد والمصالح.

---

[١٣٩] الحشر (٧).

[١٤٠] المائدة (٣٢).

[١٤١] اعلام الموقعين (١/١٩٩) وقد ذكر كلاماً نفيساً وضرب أمثلة أخرى على ذلك.

اجتهاد الصحابة رضوان الله عليهم

لقد اجتهد الصحابة في زمن الرسول ﷺ في كثير من الأحكام، ولم يعنفهم، فقد أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير، وإنما سرعة النهوض، فانظروا إلى المعنى.

واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً، فنظروا إلى اللفظ وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس.[١٤٢] بل طلب من بعضهم الاجتهاد في حضوره ﷺ كسعد بن معاذ عندما حكم في يهود بني قريظة باجتهاده، فصوبه الرسول ﷺ وقال:" لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سماوات". وفي الوقت نفسه لم يقر ﷺ الصحابي الذي فهم الخيط الأبيض والأسود على الحقيقة، وأن المراد به الفجر الصادق.

ولم يكن هذا الاجتهاد مصدراً من مصادر التشريع في هذا العهد، لأنه عهد الرسالة، فليس لاجتهادهم حجية إلا بعد عرضه على رسول الله ﷺ وإقرارهم عليه، وحينئذ يكون إقراره ﷺ هو المصدر. ومع ذلك فقد كان اجتهاد النبي ﷺ واجتهاد الصحابة تقريرا لمشروعية الاجتهاد. وبيان للفقهاء من بعدهم في كيفية الفهم وطرق استنباط الأحكام، وإرجاع الجزئيات إلى قواعدها الكلية"[١٤٣].

وهكذا، فقد أعد الرسول ﷺ جيلاً من فقهاء الصحابة حملوا الأمانة – وهم أهل لها – وواجهوا الحوادث والنوازل – بعد عصر النبي ﷺ بكل شجاعة وقوة. وما كان ذلك ليتم لولا تشجيع النبي ﷺ لهم وتدريبهم على الاجتهاد، يقول الشيخ

---

[١٤٢] المرجع السابق (٢٠٣/١).

[١٤٣] الإسلامي ، د. محمد سلام مدكور (ص٦٢).

الحجوي:" خرج الصحابة - رضي الله عنهم - بعد عشر سنين فقط فقهاء فاتحين بلاد الدنيا، وهذا لا يتسنى لأي جامعة في الدنيا كلها"[١٤٤]. وتربى على أيديهم كذلك من حمل الأمانة من بعدهم، وكانوا جميعاً يستلهمون في أحكامهم وفتاواهم روح الوحي، وتحقيق المقاصد والمصالح التي قامت عليها الشرائع. سواء منها ما استطاع الفقهاء فهم حقيقته، أو ما كان منها توقيفي من عند الله، لا يدرك أحد وجه المصلحة فيه كقوله تعالى: ﴿استغفروا ربكم إنه كان غفّارا يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم بأموال وبنين﴾. فلا يستطيع العقل أن يدرك كيفية ترتيب الإمداد بالأموال والبنين على علة الاستغفار، لكن الشارع نص عليها فيتحتم علينا الوقوف على ما أثبته.[١٤٥]

سار فقهاء التابعين على منهج من سبقهم، وتكونت مدارس فقهية في البلاد الإسلامية المفتوحة، بعد تفرق الصحابة في الأمصار المختلفة، وكان لكل مدرسة منهج وأسلوب تميزت به نتيجة تأثرها بكبار الصحابة، وما أملته عليهم طبيعة البيئة التي ظهرت فيها العادات والأعراف السائدة، وكان لهذه المدارس أكبر الأثر في تطور الفقه الإسلامي وإثرائه. ثم ظهرت المذاهب الفقهية وتبلورت المدارس الفقهية فيها، وتمايزت العلوم، ووضعت المصطلحات وازدهرت النهضة العلمية الفقهية ازدهاراً عظيماً، وأثرت المناظرات الفقهية الفقه الإسلامي بفوائد كثيرة ومتعددة. فلقد تسلح الفقهاء على اختلاف مناهجهم- بأسلحة الطرف الآخر وتعرّف منهجه وأسلوب مناظراته، وازداد التأليف دقة وتأصيلاً، وساعد على ازدهار فقه المذاهب تلاميذ الأئمة، الذين ذابت شخصيتهم في شخصية من سبقهم، فاستخلصوا

---

[١٤٤] الفكر السامي (١/ ١٠).

[١٤٥] الفقه الإسلامي ، د. محمد أنيس عبادة (ص ٩٥) بتصرف.

قواعد فقه الأئمة وعللوا ما لم يذكر أئمتهم علله. ورجحوا بين الروايات، وألفوا في مناقب الأئمة مؤلفات عظيمة الفائدة.

ثم أصيبت الحركة الفقهية بركود وخمول لفترة طويلة، تخللتها محاولات للنهوض والتجديد ونبذ التعصب المذهبي، والعودة إلى الأصول والقواعد التي أرساها رسول الله ﷺ وصحابته - رضوان الله عليهم - لكن تلك المحاولات لم تكن بالقدر الذي يواجه ركوداً قد يصل أحياناً إلى درجة التجمد.

ثم قامت محاولات قليلة -للنهوض بالفقه من جديد، إلا أنها كانت في معظمها محاولات إقليمية، تبنتها بعض الدول الإسلامية أو بعض الهيئات فيها، إلى أن ظهرت المجامع الفقهية والندوات، وأنشئت معاهد ومراكز للفكر الإسلامي وأبحاث الفقه الإسلامي، وعُقدت المؤتمرات العالمية، وظهر ما يعرف بالاجتهاد الجماعي، لمناقشة الموضوعات التي طرأت على الساحة الإسلامية من منظور إسلامي، سواء ما كان منها يتعلق بالسياسة أو بالاقتصاد أو الطب أو النظام الاجتماعي.

وقد أثبتت هذه المؤتمرات والمجامع الفقهية أنها من أنجح المحاولات التي تمت حتى الآن للنهوض بالفقه الإسلامي، وتعريف العالم أجمع بحقيقة هذا الدين وأهدافه وغاياته وقيمه العليا.

ونتطلع إلى المزيد من تلك اللقاءات التي تعود بالإسلام إلى عالميته، وتخرج به بعيداً عن الإقليمية والحزبية والعصبية. فنحن أحوج ما نكون اليوم إلى دراسة الكثير من القضايا المعاصرة من منظور إسلامي. وتحتاج هذه القضايا إلى فقه متطور يعالج هذه القضايا، ويُخرِّجها على أصول قديمة ثابتة سبقنا إليها سلفنا الصالح، وفقهاؤنا الأجلاء، أو البحث عن أصول جديدة قائمة على فهم كتاب الله

وسنة رسوله ﷺ لسد حاجة الأمة في وقائع ونوازل لم يكن لمن سبقنا مبرر لوضع أصول لها، لعدم معرفتهم بها وظهورها في حياتهم[١٤٦].

وإذا كنا أثبتنا أن الشرائع السماوية نفسها كانت تتطور بتطور الأزمنة، وتراعي الحالة الفكرية والبيئية لكل أمة، فيرسل الله تعالى كل رسول بما يناسب قومه، ويتلاءم مع طبيعتهم تشديداً وتخفيفاً وزيادة ونقصاً، فإن تطور الفقه الإسلامي بات ضرورة ملحة في التفكير والتنظير والتأليف والتدريس في جامعاتنا ومعاهدنا. وأقترح أن يكون تدريس العلوم الشرعية مقرراً إجبارياً في جميع التخصصات، على أن يراعى في تدريس طلبة الطب - مثلاً - الأحكام المتعلقة بأخلاق الطبيب في الإسلام ومسؤوليته المهنية، وأمانته على ما أؤتمن عليه، وهكذا في مجال السياسة والاقتصاد وعلم النفس والاجتماع والنظام الاجتماعي والعلاقات الأسرية...الخ، مع مراعاة أن يتولى تدريس تلك المقررات أساتذة متخصصون، جمعوا بين العلم الشرعي والعلوم العصرية، لتحقيق الهدف وهو ضرورة ربط حاضر هذه الأمة بماضيها العظيم، يوم أن سادت وقادت الإنسانية جمعاء، ووضعت لها الأسس التي قامت عليها حضارات الدنيا بأسرها.

---

[١٤٦] مثل قضية التبرع بالأعضاء أو بيعها وزراعتها، وأطفال الأنابيب، وقضايا التأمين والمعاملات المصرفية...الخ، وقد عقدت الكثير من المؤتمرات والندوات للنظر في مثل تلك القضايا المعاصرة - وبخاصة أن للناس فيها مصلحة وقد أثبتت تلك البحوث أن الفقه الافتراضي أو التقديري الذي بحثه فقهاء متقدمون فيه حلول الكثير من تلك القضايا.

الخاتمة

يمكن إجمال النتائج المستخلصة من البحث على النحو الآتي:

١- نشأة الفقه قديمة قدم الشرائع السماوية من لدن آدم - عليه السلام - ففي عهده نزلت الأحكام الفقهية الأولى.

٢- من هذه الأحكام الفقهية ما اقتضت حكمة الله - تعالى - بقاءه مع كل شريعة وإلى قيام الساعة، كالزواج ودفن الموتى.

٣- تطورت الأحكام الفقهية بتطور الشرائع، فما كان مباحاً في شريعة قد يحرم في أخرى وما كان محرماً على قوم يبيحه الله تعالى لقوم آخرين.

٤- كان كل نبي يبقي على ما تبقى من سنن راشدة لمن سبقه ويبني عليها، فمصدر الشرائع واحد، وتعدده إنما كان لحكمة.

٥- كان عند العرب فقه قبل الإسلام، وهو ما تبقى من شريعة إسماعيل وإبراهيم - عليهما السلام - وبعض العادات والأعراف السائدة. كما وجد يهود ونصارى عندهم التوراة والإنجيل وما اشتملا عليه من أحكام شرعية، لم تمتد إليها يد التحريف والتزييف.

٦- كان عند العرب واليهود والنصارى علماء يُرجع إليهم في فهم بعض الأحكام.

٧- أقر الإسلام ما كان صالحاً وأصلح ما يمكن إصلاحه، وألغى الفاسد.

٨- اكتمل الفقه وتم بأصوله وقواعده في عصر رسول الله ﷺ وأن عصر الرسول ﷺ هو عصر تمام الفقه وليس عصر النشأة والتأسيس.

٩- الفقه بعد عصر النبي ﷺ هو فهم وتطبيق لما شرع وثبت من الأحكام الفقهية.

١٠- يحتاج النهوض بالفقه الإسلامي إلى جهد جماعي تتبناه هيئات ومنظمات إسلامية بعيدة عن كل المعوقات، لأن المحاولات الفردية فوائدها محدودة.

ثبت المراجع

أولاً: التفسير

١- أحكام القرآن لابن العربي.

٢- تفسير الرازي.

٣- تفسير القرآن العظيم (أ تفسير ابن كثير).

٤- تفسير المنار.

٥- جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري).

٦- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.

٧- الدر المنثور للسيوطي.

ثانياً: الحديث

١- بذل المجهود في حل ألفاظ أبي داوود.

٢- سنن أبي داوود.

٣- سنن الترمذي.

٤- سنن الدارمي.

٥- صحيح مسلم بشرح النووي.

٦- فتح الباري في شرح صحيح البخاري لابن حجر.

٧- مسند الإمام أحمد.

ثالثاً: اللغة

١- المعجم الوسيط.

٢- القاموس المحيط.

٣- الصحاح.

٤- لسان العرب.

٥- التعريفات للجرجاني.

٦- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - محمد فؤاد عبد الباقي.

رابعاً: كتب الفقه والأصول والمراجع العامة.

١- الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث د. عبد المجيد محمود.

٢- الأحكام للآمدي.

٣- إحياء علوم الدين للغزالي.

٤- إعلام الموقعين لابن القيم.

٥- تاريخ الفقه الإسلامي د. أحمد طه عطية أبو الحاج.

٦- تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ السايس.

٧- تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ محمد أنيس عبادة

٨- حجة الله البالغة للعلامة الدهلوي.

٩- السيرة النبوية لابن هشام.

١٠- الفقه الإسلامي للشيخ محمد أنيس عبادة

١١- الفقه الإسلامي. د. محمد سلام مدكور.

١٢- قصص الأنبياء لابن كثير.

١٣- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي.
١٤- مجلة البحوث الفقهية المعاصرة بالرياض العدد الأول.
١٥- المدخل إلى الفقه الإسلامي د. حسن حامد حسان.
١٦- المدخل إلى الفقه الإسلامي د. محمد يوسف موسى.
١٧- المدخل الفقهي العام د. مصطفى الزرقا.
١٨- المستصفى للغزالي.
١٩- الموافقات للشاطبي.
٢٠- نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي د. علي حسن عبد القادر.

الغزالي، د. محمد. (١٩٩٥). العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات» تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٣٠٩- ٣٢٣)

العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية

د. محمد الغزالي

مجمع البحوث الإسلامية/الجامعة الإسلامية العالمية/ إسلام أباد

دور الرؤية المعرفية في نشأة العلوم الإجتماعية

إن العصر الذي نعيش فيه يمتاز بغلبة تشكيلة حضارية، تمت نشأتها وتطورها في المحيط الغربي، وهي تستند إلى الأفكار التي تعتمد في غالبها على نتائج العلوم الاجتماعية. كما يمتاز عصرنا هذا بالتقدم الهائل في وسائل الإعلام، التي تمثل جناحاً قوياً للتشكيلة الحضارية الغربية وتستخدم على نطاق عالمي لترويج السنن الحضارية الغربية بين الأمم. فهذه القرية المصغرة معرضة طوعاً أو كرهاً إلى استلام رؤية كونية معينة، هي وليدة التفكير الناتج من رؤية معرفية علمانية، خالقة لمنهجية العلوم الاجتماعية، وناجمة منها في الوقت نفسه. وإلى جانب هذه التأثيرات الإعلامية، فإن المناهج التربوية المتبعة في عالمنا الإسلامي ما زالت مطبّعة بطابع هذا التفكير ومصوغة في أصنافه.

وتطورت هذه العلوم الاجتماعية في سياق التجربة التاريخية، التي مر بها المجتمع الغربي. ومن أهم مزايا هذه التجربة الصراع الطويل بين رجال الكنيسة

وأصحاب العلم والمعرفة. الذين حملوا لواء حرية العلم واستقلال الفكر في المحيط الاجتماعي الغربي، فكان تحرر الفكر الغربي من سلطات الكنيسة بنسبة تقوقع الكنيسة، وانهزامها أمام أئمة الفكر والمعرفة، الذين طغوا على الكنيسة وعلى كل ما دعت إليه. وهذا الكفاح ضد الكنيسة قام جنباً إلى جنب مع الكفاح ضد الإمبراطورية والطبقات الموالية لها، فكان نيل الإنسان الغربي لحقوقه وتطور الفكر السياسي الغربي ناتجاً من الكفاح ضد الأباطرة، كما كان تحرر الفكر والعلوم نابعاً من الكفاح ضد الكنيسة. فكانت المكاسب التي حققها المشروع العلمي الغربي في دراسة الطبيعة والكون، وفي اكتشاف القوانين العلمية التي تخضع لها مظاهر البيئة والطبيعة، ثمرة هذا الصراع التاريخي التي اعتز بها الغربيون أيما اعتزاز؛ لأنها كانت تمهيداً للنهضة الأوروبية واستنارتها وازدهار حضارتها وغلبتها في العالم. فرسخ بطبيعة الحال في العقلية الغربية الاعتقاد الجازم بأن الدين، كما اختبره الغرب، لا يتمشى مع النهضة والتقدم المادي والاكتشاف العلمي. واستمر العلماء الغربيون على هذا الاعتقاد وواصلوا كفاحهم ضد الكنيسة، لإبعادها عن المشروع الحضاري الإنساني، حتى بعد أن نجحوا في تحقيق حرية العلم والفكر من هيمنة السلطات الكهنوتية. فرفض الفكر الغربي تدريجياً، باسم حرية العقل الإنساني كل ما كان يستند إلى الدين من أفكار وقيم، كمسلمة مقبولة أو حتى كقضية علمية مطروحة، مما أدى إلى تصفية المضمون الديني من التعليم والسياسة والقانون، بنسبة تقوية الحركة العلمانية في حياة الإنسان والمجتمع الغربي.

وقد تم تحرر الفكر الغربي من سيادة الدين، وانتقاله إلى الموقف العلماني الكامل عبر مراحل. فكانت الإنجازات التي حققها الغربيون في مجال دراسة الطبيعة وظواهرها، نتيجة لتطبيق المنهج الاستقرائي الذي اقتبسه الغرب من العلماء المسلمين، كما اعترف به المنصفون من مؤرخي الغرب. وهذه الإنجازات

وما تولد عنها من انتصارات ومنافع مادية عاجلة، زادتهم إيماناً بهذا المنهج وصحة تطبيقه على جميع مجالات المعرفة. وقد جاءت بين المرحلتين مرحلة عارضة، كانت فيها مواجهة الفكر الكهنوتي باسم العقلانية، التي ربما أغرم بها الغربيون بتأثير من التيارات الاعتزالية، التي كانت تكتسح الحياة العلمية الإسلامية منذ مطلع القرن التاسع الميلادي وما بعده. ولكن سرعان ما أدرك الفكر الغربي نقصان هذا الاتجاه العقلاني كمنظومة علمية، لأن العقل ومقاييسه لا تكتفي بذاتها، بل تعتمد على إطار نظري معين، وكان هذا الإطار النظري متوفراً للمسلمين في توجيهات الوحي الإلهي، ولم يكن مثل هذا الإطار النظري الواضح باقياً عندهم، لخروجهم على الكنيسة ومعتقداتها ومعطياتها. فكانت نتيجة ذلك تحول التأكيد من العقل والجدليات المنطقية إلى نفس الأدوات الاستقرائية، التي اعتمدوا عليها في دراسة الطبيعة؛ فانتقلوا تدريجياً من العقلانية إلى استخدام المنهج التجريبي، أو إلى الجمع بينهما في دراسة الظواهر الاجتماعية. وكان أيضاً من أسباب هذا الانتقال الصدارة التي حصلت للعلوم الطبيعية بين جملة المعارف، التي سميت في البداية بالفلسفة الطبيعية، واعتبرها فرانسيس بيكن أفضل مصادر المعرفة.

وجاء اختيار المنهج الاستقرائي في حياة المجتمع الغربي بتقدم هائل، أذهل الإنسان الغربي الذي كان يألف استغلال الأباطرة، واستخفاف القساوسة منذ قرون، مما فتح المجال للتقدم السريع في الصناعات والتقنيات والتكاثر في المنافع والمرافق. وازداد في غضون هذا التوسع المادي البحث عن المواد الأولية والمواد الطبيعية في العالم، الذي أدى إلى التسابق في الاستعمار. كما تم في هذه المرحلة اكتشاف أمريكا، وبدأت المنافسة بين الأمم الأوروبية في كسب أسباب القوة، وجاء تبرير هذه المنافسة والأنانية الاجتماعية وترسيخها من خلال نظريات القومية والاقتصاد الرأسمالي الحر. فالمرحلة العلمية الغربية التي بدأت من مقاومة

السلطة المطلقـة للكنيسـة، انتـهت إلى اتبـاع المنهج التـجـريبي كـمـصـدر مطلق للمعـرفة. وكما ذكرنا من قبل جاءت بين المرحلتـين مرحلة انتـقـالية، ترقت فـيـها العلوم الإنسانيـة، فازداد التـأكيد فـيـها على كل ما يحقق مصلحة الإنسان. والعلم أصبح معياره العقل والوجدان والفكر الإنساني المركب منهما، وكانت غـاية العلم بناء الشخصيـة وتكميل الملكات الإنسانيـة العـقلية والفنيـة والأدبية والأخلاقـيـة، لكي يكون الإنسان كائناً نافـعاً للمجـتمع، فكانت بعض الأفكار المرتبطة بالتراث الديني الفائت مازالت باقيـة إلى حد ما في هذه المرحلة، فكون العلم وسيلة لبناء الشـخـصـيـة مـثـلاً يتضـمن الاعـتـراف بأن الإنسـان ينقـصه شيء يكتـمل بالمـعـرفـة. فالمعرفة أرفع من الإنسان وهي وسيلة لغاية سامية وهي الوصول إلى الحق، فإذا عرف الحق وجب على الإنسان العمل به والتمثل له، والتـخلق بالأخلاق التي توحي بها المعرفة، لكي تكتمل بها شخصية الإنسان. وكان هذا العهد أيضاً عـهد ازدهار الفن والعبقريات الأدبية والملكات الشخصية. وكان الفن يمثل حقيـقة ورائية خارجة عن الوجـود المـادي والظواهر الطبـيـعـيـة، وبالفن حـاول الفنان تعـبـيـره عن بعض الجوانب لهذه الحقـيـقـة الورائيـة المـخـيـفـة. فـالخـصـائص المـذكـورة لهـذه المـرحلة الانتقالية بين العهد الكهنوتي والعهد التجريبي تشير إلى بقاء معان ميتـافيزيقـيـة، ومفاهيم ذات أصل ديني إلى حد كبير.

وفي الوقت نفـسـه استـمـر غـرام الفكر الغـربي بالحـرية على الصـعـيـدين؛ السيـاسي والعلمي. وكـانت نتـيـجة ذلك أن اعـتـبر المجـتـمع الغـربي تدريجـيـاً مـبدأ الحرية الكاملة، المحك الوحيد لتقييم كل شيء، في مجال الفكر والسلوك الأخلاقي من التـوجيه الديني، وفي مـجـال الاجتمـاع والسيـاسـة من استـبداد الملوك والأباطرة. وانطبع تصور التاريخ أيضـاً لدى المفكرين الغربيين بهذه التجربة، التي حصلت في المجتمع الغربي في صراعه مع السلطات الكهنوتيـة والملكيـة. فـالتـاريخ الإنسـاني

كله، صار منقسماً عندهم إلى عهود ثلاثة على سبيل التلازم، كأنهم قالوا: حيثما وجد اجتماع إنساني في حيز التاريخ فثمة هذه العهود الثلاثة أي: ١) العهد الابتدائي الذي يرادف أو يصادف العهد الديني، وفيه تحتل العقيدة بالغيبيات والرسوم الدينية المكانة المركزية في الحياة، ثم يكون لزاماً على التاريخ أن يتحول إلى، ٢) عهد العقلانية والميتافيزيقا، من خلال هاتين المرحلتين الحتميتين .كما يمر الفرد بالطفولة والمراهقة لكي يصل إلى الشباب، كذلك يدخل التاريخ الإنساني في نهاية المطاف، ٣) عهد الاستنارة والنهضة والمعرفة العلمية، أو كما قال آخرون منهم، يمر المجتمع الإنساني بعهود الهمجية والدين والأبطال، قبل أن يرقى إلى المرحلة التي هي قمة الثقافة والحضارة الإنسانية.

ويمكن أن نقول إن الفكر الغربي بعد أن تبرأ عن فكرة الدين أساساً، تقوى عنده الاستعداد في تلك المرحلة التاريخية، لأن يرحب بكل رأي أو نظرية تساعده على إقامة بدائل لكل ما سبق رفضه من معطيات الدين، لملء الفراغ الذي نشأ من تدهور الكنيسة وتقهقر رجالها أمام السيل الجارف للعلمنة. فالترحاب الذي لقيه تصور التطور، كما في نظرية دارون، وما شابه ذلك من قبل الأوساط العلمية الأوروبية، كان تجاوباً طبيعياً من الفكر الطاغي على الرؤية الدينية للإنسان والحياة، فكان يهمه آنذاك إيجاد نظرية علمية تعوض عن الدين في تفسير الوجود الإنساني والظواهر الطبيعية، دون وساطة الإله والآخرة والغيبيات. وهكذا تعاطف الفكر الغربي مع نظريات سيجموند فرويد، الذي قام بتصفية المحتوى الروحي من شخصية الإنسان، وتسويته بالحيوان فأكد بذلك هذا التيار الفكري، وساعده على تفسير المخلوق البشري دون الخالق المطلق، ودون أي غاية سامية. فكما يقول الفيلسوف الوجودي الفرنسي البير كامو إن كل شيء يكون صحيحاً، وكافة المشاكل العلمية سوف تحل إذا أخرج الإله من خطة هذا الكون، لأنه مع التمسك بفكرة الخالق المطلق خارج التجربة الإنسانية، ووراء دائرة العقل الإنساني، لا يمكن لأي

فكر أن يقر مبدأ الحرية المطلقة للإنسان. أما بعد الجحود بالإله، "فيستريح" الإنسان من عهدة التكليف، ويبرىء نفسه من ذمة الأخلاق المبنية على أية قيم دائمة أو مثل ثابتة.

وهكذا تدرج الفكر الغربي في رحلته المعرفية من الرؤية الدينية، التي كانت سائدة في أوروبا خلال القرون الوسطى، إلى استبداد الرؤية التجريبية واستقلالها بالمعرفة، واكتفائها بالوصول إلى الحقيقة، ورفض كل أمر لا يستند إلى المشاهدة بالحواس، ولم يبق نتيجة لهذا الموقف أي أساس لقيم أخلاقية ثابتة، وصار كل شيء من هذا القبيل نسبياً أو شخصياً أو ذاتياً، غير خاضع لأصول محكمة وضوابط معينة يتفق عليها الجميع، ويستند إليها كل ما يضبط السلوك الإنساني من قوانين أخلاقية، وانتهى هذا التطور إلى اعتبار هذا العالم عَالماً آلياً يسير تلقائياً بطريقة ميكانيكية، دون تدخل الإرادة الإلهية، ودون أي اعتراف بحاجة الإنسان إلى الالتزام بمقتضيات هذه الإرادة. كما تم في هذا الإطار الفكري اعتبار الإنسان جزءاً لا يتجزأ من هذا العالم المادي؛ خاضعاً كغيره من أجزاء العالم الطبيعي إلى قوانين العملية الآلية. فكما يتم تفسير العالم بمعرفة القوانين التي تكشف الربط بين الأسباب والمسببات، فهكذا يمكن فهم السلوك الإنساني بمراقبة تجاوباته وردود فعله إزاء الحوادث، والظروف التي يتفاعل معها الكائن البشري. ومن خلال هذه المراقبة وحدها يمكن استنتاج القوانين القطعية، التي توضح هذا السلوك وتجعل هذه القوانين قابلة للتنبؤ أو صالحة لما يسمى بالهندسة الاجتماعية.

وكما يمكن فهم الطبيعة وإدراج نتائج المشاهدة والتجربة في ظواهرها، واكتشاف القوانين التي تسيرها، كذلك يمكن لنا أن نفهم الظواهر الاجتماعية كافة التي تبرز في حيز التاريخ، بملاحظة الأفعال والتجاوبات الإنسانية واستخراج

القوانين العلمية منها، وكما يمكن لنا فهم أنواع السلوك الحيواني، بحشد المعلومات الحاصلة من مراقبة أعمالها وعاداتها، كذلك يمكن تفسير أشكال السيرة الإنسانية كافة، على اختلاف نوعياتها بجمع المعلومات المبنية على المشاهدة وتحليلها وحدها، فلا يحتاج هذا العالم بما فيه الإنسان إلى الرجوع إلى أي مصدر خارجي، وراء التجربة والمشاهدة لأجل فهمه وتفسيره. "فنقطة الاختلاف بين ما هو إنساني وغير إنساني -من منظور علماني- هو اختلاف في الدرجة لا في النوع، في الكم لا في الكيف. ومن ثم يمكن تفسير الإنسان؛ كل الإنسان بما هو غير إنساني، أو من خلال القوانين المادية والطبيعية العامة، التي تسري على كل الأشياء وكافة الظواهر" (عبد الوهاب المسيري، "العلمانية رؤية معرفية" تحت الطبع، مجلة الدراسات الإسلامية، عدد الخريف، ١٩٩٤م).

وفي ضوء هذه المنهجية "العلمية" لتفسير السلوك الآلي للإنسان، صار علم النفس مثلاً "مجموعة من الدوافع النفسية التي تترجم نفسها إلى سلوك يمكن فهمه وتفسيره، عن طريق نماذج مادية تفترض أنه في نهاية الأمر جهاز عصبي، وغدد وخلايا وغرائز ودوافع بيولوجية.. فالعلوم الاجتماعية الآن هي علوم ترصد الحقائق المحسوسة المادية، ومن خلال رصد الحقائق المادية وتجميعها، تصوغ الفرضيات فالنظريات فالقوانين العامة، التي تشكل أعلى درجات المعرفة من منظور هذه العلوم" (راجع المصدر نفسه).

الموقف الإسلامي من العلوم الاجتماعية الغربية

ولكن هل ينبغي لنا، نحن المسلمين، تجاهل هذا الرصيد الهائل من المعرفة والمعلومات والآراء تماماً؟ بحيث لا نسمح لأنفسنا فرصة للاطلاع على نتائج العلوم الاجتماعية، وأن لا ندخل في أي حوار أو نقاش مع أصحابها، على الرغم من غلبة

الحضارة الغربية التي تستند إلى هذه العلوم في عالم اليوم، وعلى الرغم من نفوذ هذه العلوم ونتائجها في عقليات المسلمين ونفسياتهم، والمعلوم أن أبناء الأمة الذين يتربون على المناهج التربوية المطبعة بهذه العلوم تتكون لديهم عقلية متأثرة برؤيتها الكونية، وتغير موازين فكرهم من معايير الإسلام إلى مقاييس هذا الفكر. فكثيراً ما يرون المعروف منكراً والمنكر معروفاً، وتنقلب شخصياتهم من أسوة الإسلام إلى قدوة الغرب، فهلا آن الأوان لتوجيه هؤلاء الشباب والأجيال، الذين يرتبط بهم مستقبل هذه الأمة؛ فنخوض هذا المجال العلمي لكي نقوم بدراسة هذه العلوم وتقييم مقدماتها ونتائجها، لنتخذ من ادعاءاتها موقفاً إسلامياً صحيحاً، ونقوم ببيان هذا الموقف بلغة هذا العصر معترفين في الوقت نفسه بأهمية هذه العلوم وفائدتها العلمية بكل تسامح ورحابة صدر.

كما لا يجوز أن نتقبل هذه العلوم، ونقلد الأفكار والاتجاهات السلوكية، التي تنبثق منها تقليداً أعمى، وننشرها بين شبابنا وأجيالنا المسلمة دون أن نخضعها إلى دراسة ناقدة، تميز صحيحها من سقيمها ونافعها من ضارها. وهذا ما فعله السلف حينما واجه المسلمون الأوائل تيارات الفكر والمعرفة اليونانية، فلم يمنعوا الإقبال على هذه العلوم والاطلاع عليها. كما لم يتجاهلوها تماماً، ولم يسمحوا بجميع مقدماتها وأساليبها الجدلية ونتائجها بأن تنشر وتقبل بين الأوساط الأكاديمية الاسلامية دون أي فحص ونقد. بل واجهوها مواجهة شجاعة معتمدين على أنفسهم، واثقين من سلامة فكرهم معتزين برسالتهم الحضارية، فلم يشعروا بخطر الاندماج الكامل في حالة التعامل مع هذه العلوم والأفكار، ولكن يجب الانتباه في الوقت نفسه، أن هناك حالة نموذجية مثالية تفترضها الرؤية المعرفية الغربية، وهي منبثقة من واقع التجربة التاريخية للمجتمع الغربي، وتشتمل على مجموعة المعايير والمقاصد، التي تسود المجتمع الغربيين العلماني المادي

الليبرالي الرأسمالي الديمقراطي. فمع الادعاء بالموضوعية المطلقة في منهجية العلوم الاجتماعية يبقى البعد الذاتي عاملاً مؤثراً، لا ينفك عن الباحث الاجتماعي، كما وجد الاعتراف بذلك لدى بعض العلماء الغربيين أنفسهم وخاصة لدى المنتمين إلى مدرسة "ما بعد الحداثة". بل على الأصح لا يمكن لأي مبادرة علمية اكتشافية إنسانية أن تتحرر عن الذاتية. فعلم الإنسان مركب من الذاتية والموضوعية. والبعد الذاتي هنا هو إيمان الباحث الاجتماعي الحديث بأن الحالة المثالية في أي مجتمع إنساني، هي الحالة التي وصل إليها المجتمع الغربي عبر قرون، وولاؤه المطلق لكل من يشترك معه في الإيمان بهذه الطريقة المثلى، وهذه الذاتية تؤثر بصورة فعالة في نتائج البحث.

والسؤال المطروح هو: أين نقف من هذه القدوة التي تختلف اختلافاً جوهرياً مع القدوة المثالية التي أقامها الإسلام، وجسدها في التاريخ في أسوة الرسول ﷺ، وسيرة المجتمع الذي أنشأه الرسول ﷺ بتوجيه الوحي الإلهي؟ وتزداد أهمية هذا السؤال في سياق مشكلة التربية الإسلامية المعاصرة. فأمامنا مجموعة من المعارف تطلق عليها العلوم الإسلامية، التي نشأت وتطورت وتشعبت في محيط حضاري معين، وفي بيئة اجتماعية خاصة وتشربت بروح إسلامية سرت في هذه العلوم، وجرت في مناهجها وحافظت على وحدتها ونسقها الفكري، وغائيتها واستمراريتها التاريخية، وهي علوم انبثقت من جراء التجربة النبوية في تلقي الرسالة الخالدة من السماء، وتوضيح إطارها التطبيقي وترويج قيمها الروحية والأخلاقية في الواقع الفردي والاجتماعي، وإيجاد إمكانيات فكرية وعملية لبناء حضارة إسلامية متكاملة، قامت بأداء دورها التوجيهي الفعال في المسيرة التاريخية للحضارة الإنسانية. فإذا كانت العلوم الاجتماعية الغربية ناتجة من التجربة التاريخية للمجتمع الغربي، فإن العلوم الإسلامية نابعة من التجربة التاريخية للحضارة

الإسلامية. فكما وجه الوحي والإرشاد النبوي التيار التاريخي الذي ساعد المسلمين الأوائل على بناء الحضارة الإسلامية، وتحقيق كافة الإنجازات التي تمت في إطار الرسالة الحضارية للإسلام، فكذلك وجدت مجموعة الأوضاع والظروف التاريخية التي أسهم في تطويرها قادة الفكر والمعرفة الغربية عبر القرون، وساعدت شعوب الغرب على بناء الحضارة الحديثة في ما بعد العهد الصناعي، والتي تقوم على أركان وأعمدة مفاخر التراث الغربي في العلوم والفكر والفن والسياسة والاقتصاد والاجتماع. فهي بمجموعها تشكل أركان هذه الحضارة العلمانية المادية وأعمدتها. فكل ما يشتمل عليه علم السياسة، مثلاً إن هو إلا تنظير للتجربة الغربية في السياسة، من الصراع بين الحاكم والمحكوم إلى انتزاع الحقوق من الملوك والأباطرة؛ وعلم الاقتصاد هو تنظير لما تم في الحياة الغربية من تجارب ومعاملات اقتصادية. فكما تنشأ اللغة أولاً وتتوسع وتتطور فيها الصيغ والتعابير، وتترقى فيها المعايير البلاغية ثم يأتي بعد ذلك أشخاص أولو عبقريات لغوية خاصة، يقومون باستخراج قواعد النحو والصرف ومقاييس اللغة ومعايير البلاغة من استعمال أهل اللسان، الذي يعتبر هو العمدة في علوم اللغة، فكذلك علاقة العلوم الاجتماعية بالتجربة الاجتماعية الغربية. فهذه العلوم راسخة في هذه التجربة، وهذه التجربة لصيقة بها. وكذلك العلوم الإسلامية تقف الموقف نفسه من السيرة النبوية والوظيفة التاريخية التي قام بأدائها الرسول ﷺ في تلقي الهداية من الله، وتعليمها للمؤمنين وتزكيتهم وتربيتهم على أصولها، وإنشاء مجتمع إنساني عادل، روحي مثالي طبقاً للهداية الإلهية، وتحقيقاً لمقاصد الخلافة. وهذا ما يفسر لنا أهمية ملاحظة الإمام ولي الله الدهلوي المهمة في مقدمة كتابه " "حجة الله البالغة" عن صدارة علوم الحديث في المعارف الإسلامية كافة:

"إن عمدة العلوم اليقينية ورأسها، ومبنى الفنون الدينية وأساسها هو علم الحديث، الذي يذكر فيه ما صدر من أفضل المرسلين ﷺ وعلى آله وأصحابه أجمعين، من قول أو فعل أو تقرير. فهي مصابيح الدجى ومعالم الهدى وبمنزلة البدر المنير. من انقاد لها ووعى فقد رشد واهتدى وأوتي الخير الكثير، ومن أعرض عنها وتولى فقد ضل وغوى وما زاد نفسه إلا التخسير"[1].

وعندما كان الرسول ﷺ موجوداً في التاريخ، وكان يقوم بأداء مهمته في بناء الحضارة، وتوجيه المجتمع وتربية المؤمنين وتزكيتهم خلال ٢٣ سنة، لم يكن الناس بحاجة إلى العلوم الإسلامية التي تطورت فيما بعد، كما لم يكن العرب الأوائل بحاجة إلى سيبويه والفراء لتعلم اللغة، ولمعرفة الأساليب البيانية فيها.

فإذا كان هذا هو الفرق بين منبع العلوم الإسلامية ومصدر العلوم الغربية، فما الموقف الإسلامي الأنسب إزاء هذه المشكلة؟ أي مشكلة إدخال كل من المعرفتين في منهج تربوي إسلامي موحد، يهدف إلى تحقيق غايات الحضارة الإسلامية والاستفادة في سبيل ذلك من مصادر الحضارة الأخرى، على شروط حضارتنا وطبقاً لمقاصد ديننا. ولا يمكن طبعاً ولا يجوز لأحد أن يقول: "تجاهلوا هذه العلوم واكتفوا بما عندكم". فإن هذا غير صحيح، وغير مطلوب لأسباب عدة لا تخفى على أحد، ولكن المطلوب -كما تم عليه شبه الإجماع في عصرنا- هو إيجاد المنهجية للتعامل الصحيح مع العلوم الاجتماعية لتكون مطابقة لمقاصد الدين الإسلامي. ولكن يجب أن نشتري هذه السلعة بشروطنا وبمقاييسنا لا بشروط البائعين ومقاييسهم. ومن أهم الأسئلة التي تطرح في هذا الصدد: هل يمكن التوفيق بين المعرفتين؟ المعرفة

---

[1] انظر حجة الله البالغة، طبعة القاهرة، التاريخ غير مذكور، المقدمة، المجلد الأول، تحقيق: سيد سابق، ص٢.

التي تقوم على دراسة الضوابط والقيم والمثل التي فرضها الله تعالى على عباده، والمعرفة الاجتماعية التي لا تبحث عن أي ضوابط أو قيم بذاتها، بل تبحث عن ألوان السلوك الاجتماعي وأشكاله وعوامله، كما تظهر هي في واقع الحياة البشرية، فلا تشتغل هذه المعرفة بما ينبغي أن يكونه سلوك الإنسان، بل تبحث عما يكونه سلوكه في واقع الأمر، لكي يمكن التنبؤ بما يتوقع حدوثه في المستقبل.

ولا يسع الفكر الإسلامي المعاصر أن يتجاهل العلوم الاجتماعية الغربية، كما لا يمكنه أن يقلد هذه العلوم تقليداً اعمى. كما ينبغي أن لا يفوتنا أن هذه العلوم ونتائجها ليست خالية من الفائدة تماماً. فكثير مما وصلت إليه هذه العلوم في دراستها للظواهر الإجتماعية، ورصد المعلومات عنها وتحليل السلوك الإنساني، على أساس هذه المعلومات، قد يكون مفيداً لنا من ناحية كون هذا السلوك الإنساني مطابقاً أو غير مطابق للضوابط التي نؤمن بها. فالمعلوم أن الدين الإسلامي -هو أساساً- يعنى بإيجاد التوافق بين إرادة الإنسان وحكم الله، والإنسان لا يمكنه أن يحقق الفلاح في العاجلة والسعادة في الآجلة إلا بنسبة هذا التوافق، وما لا يخفى على أحد أن الإنسان مع ادعائه بالإيمان وإقراره بالالتزام بشرع الله، كثيراً ما ينحرف عن الصراط السوي، ويضل في متاهات الأهواء والشهوات والمصالح العاجلة، التي توسع الفجوة بين إرادته ومرضاة الله. فمعرفة الدوافع التي توجه سلوك الإنسان، والنزعات التي تقود الإنسان إلى جهات مختلفة، ينبغي أن تشكل مجالاً رئيسياً للدراسة الإسلامية. فالحاجة ماسة إلى استعراض كل ما يتوفر لدى العلوم الاجتماعية الغربية من معلومات، لكي نستفيد من نتائجها التي تفسر دوافع السلوك الإنساني، ولو كان هذا التفسير جزئياً ناقصاً.

فعلى سبيل المثال، إذا كان الإسلام يهدف إلى توجيه الإنسان إلى سلوك اقتصادي معين، يؤدي إلى نيل غاياته في إقامة العدل الاجتماعي الكفيل بتحقيق مصالح الفلاح في الدنيا والسعادة في الآخرة، فإن الباحث الإسلامي لا بد له من أن يعرف الأحوال والظروف، والأوضاع والعوامل التي تؤثر عادة في سلوكه الاقتصادي، لكي يتوصل من خلال هذه المعرفة إلى إيجاد السبل، لتوفيق هذا السلوك بغايات الإسلام. فسرعان ما يرغب أحد فيما ينبغي أن يكون سلوك الإنسان عليه، في أي فرع من فروع النشاط الإنساني، ويهمه في الوقت نفسه الاطلاع على ماهية السلوك الموجود بالفعل.

وإذا كان المعلم الإسلامي يبحث عن الطرائق والوسائل، التي يمكن استخدامها لإنجاح عمليته التربوية في إطار برنامج تعليمي إسلامي، يهدف إلى تكوين شخصية إسلامية وتشكيل عقلية موافقة لمقاصد الإسلام، ونفسية مندفعة إلى نيل غايات الحضارة الإسلامية في هذا الكون، فلا بأس من الاستفادة من خبرات معلم فرنسي، وتجارب مدرب إيطالي في جوانب وظيفية من هذه العملية التعليمية، ولو كانت أهداف المعلمين الفرنسيين أو الإيطاليين النهائية متعارضة، أو مغايرة لأهداف المعلم الإسلامي.

كما يمكن للعلماء المسلمين المضطلعين بالمعرفة الإسلامية أن يتعاملوا مع رصيد المعلومات المتوفرة لدى العلوم الاجتماعية الغربية، كمواد أولية ينفع استخدامها في المرحلة العارضة، لتوضيح جوانب تتصل بالنزعات السلوكية الفعلية في حياة الفرد والمجتمع، التي يراد تطبيقها بضوابط الإسلام.

الحياة الإسلامية ضرورية لنشأة العلوم الإجتماعية الإسلامية

يجب في الوقت نفسه البحث الدقيق عن كل ما يتوفر في العلوم الإسلامية ؛ علوم القرآن والسنة والفقه والأصول والكلام، من التوجيهات أو المفاهيم التي لها صلة ما بالقضايا التي تدرس في العلوم الاجتماعية. والخطوة الأولى في هذا الصدد -التي ظهرت البوادر إلى اتخاذها في الأوساط الأكاديمية الإسلامية- هو إعادة تصنيف محتويات العلوم الإسلامية، لكي تكون توجيهات الإسلام والفكر الإسلامي في متناول الباحث الاجتماعي المسلم، ويمكنه أن يقارن بين نتائج العلوم الاجتماعية الغربية، وبين هذه التوجيهات في قيامه بنقد هذه النتائج والأخذ والرد. والحالة المثالية، كما نراها، أن ينطلق إنشاء العلوم الاجتماعية من الرؤية الكونية الإسلامية، وأن تؤسس منهجية البحث فيها على مقدمات إسلامية، يتم استنباطها من ضوابط القرآن والسنة ومسلماتها في تصور الإنسان والحياة والحقيقة. ولكن لا يمكن تعطيل النشاط العلمي والفكري لإقامة الحضارة الإسلامية في انتظار الحالة المثالية. والحالة المثالية لا يمكن حصولها إلا عند قيام الحضارة الإسلامية وأدائها دوراً رائداً قيادياً في التاريخ. فمن البديهي أنه لا يمكن نشأة العلوم والفنون، وتطور الأفكار والنظريات المقتبسة من مناهل الهدي الإلهي ومنابع السنة النبوية المطهرة، إلا إذا تم تطبيق الأحكام الدينية، وتحكيم القيم والمثل الإسلامية في حياة الأفراد والمجتمع. فنهضة العلوم الإسلامية مرتبطة إلى حد كبير بالتنفيذ العلمي لمبادىء الحياة الإسلامية. كما لا يمكن أن تحيي روح الاجتهاد في فقه الشريعة دون تطبيق الشريعة في حياة الناس، كذلك لا يمكن إنشاء العلوم الاجتماعية بروحها الإسلامية الحقيقية إلا إذا قام المجتمع الإسلامي في واقع حياة الناس، قياماً حقيقياً وأقبل العلماء والمفكرون على دراسة القضايا الاجتماعية من منطلق الرؤية الكونية الإسلامية، وفي الإطار المرجعي للإسلام. فلو لم يحصل في

أوروبا أي تغير اجتماعي، أو تحول سياسي أو نشاط اقتصادي من منطلق رؤية كونية معينة، لما أمكن لعلوم الاجتماع والسياسة والاقتصاد أن تنشأ أو تتطور كما نشأت وتطورت فعلاً. ولذلك كثيراً ما نسمع الانتقادات الموجهة للاقتصاد الإسلامي أنه شكل معدل للاقتصاد الرأسمالي الغربي، وأن كثيراً من نتائجه في أصلها مرتبط بمسلمات الفكر الاقتصادي الغربي، مع أن المطلوب هو أن تنطلق كافة نظرياته وافتراضاته ونتائجه وأشكاله واستراتيجياته من مسلمات الحضارة الإسلامية. فلعل السبب الرئيسي في وقوع الاقتصاد الإسلامي في أزمة الهوية، هو عدم توفر البيئة الاقتصادية العلمية، كما يتصور نشأتها في سياق الحضارة الإسلامية. وحينما تبرز هذه البيئة إلى السطح وتترجم المبادىء والنظريات والأهداف الإسلامية إلى واقع النشاط الاقتصادي، بالجدية والفعالية المطلوبة، فسوف يستعيد الاقتصاد الإسلامي هويته المستقلة بالمعنى الحقيقي.

وهكذا سوف يتم إنشاء العلوم الاجتماعية جنباً إلى جنب، مع إحياء الرؤية الكونية الإسلامية حينما تصحو الحضارة الإسلامية من سباتها، وتخرج من عزلتها، لتقوم بأداء وظيفتها التاريخية بتطبيق المشروع الاجتماعي الإسلامي بكل أصالته وفعاليته وديناميكيته وشموله في واقع الحياة الإنسانية .

صافي، د. لؤي. (١٩٩٥). نحو منهجية أصولية للدراسات الإنسانية. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات»
تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٣٢٥- ٣٦١)

نحو منهجية أصولية للدراسات الإنسانية

د. لؤي صافي

الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا

﴿أفَمَن كان على بيِّنَةٍ من ربه كمن زُيِّن له سُوء عَمَلِه واتَّبَعُوا أهواءَهُم﴾(محمد:١٤)

تتمثل الصعوبة الأساسية التي تواجه الباحث المتطلع إلى تطوير منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية في الاستبعاد الكامل للوحي الإلهي، من مصادر المعرفة المعتمدة في العلوم الاجتماعية المعاصرة[1]. وتعود عملية الاستبعاد هذه إلى ظروف تاريخية خاصة بحركة التطورالفكري للمجتمع الغربي، المتمثلة في الصراع الداخلي بين الفكرين؛ الديني والعلمي الغربيين، وهو صراع ليس له مثيل في تاريخ الفكر الإسلامي. وعلى الرغم من عدم قيام تناقض بين العلم والدين في تاريخ الوعي الإسلامي، فإن عالم الاجتماعيات المسلم لا يملك تجاهل الواقع الراهن لمناهج البحث الاجتماعي، التي تحول بين الباحث واعتماد الوحي مصدراً معرفياً، عند دراسة الظواهر الاجتماعية. لذلك فإن مهمتنا الأولى في سياق تحديد

---

(١) نقصد بالعلوم الاجتماعية، المجالات العلمية والبحثية المهتمة بدراسة محددات الفعل البشري وتجلياته، على المستويين؛ الفردي والجماعي، وتشمل هذه العلوم الدراسات النفسية والمجتمعية والاقتصادية والسياسية.

معالم منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية تتحدد في سير طبيعة التطورات، التي أدت إلى نزع صفة المرجعية عن الوحي الإلهي، واختبار إمكان إعادة اعتباره مصدراً أساسياً للمعرفة العلمية، لننتقل بعد ذلك إلى إبراز الخصائص الأساسية لطرق الاستدلال العلمي، انطلاقاً من نصوص الوحي ومعطيات الخبرة التاريخية.

يستطيع الدارس لتطور الفكر الغربي تمييز مرحلتين رئيسيتين في عملية استبعاد المعرفة التنزيلية. فقد اعتبر الفكر الغربي بادىء ذي بدء، أن معارف الوحي ذات طبيعة غيبية ماورائية، لا يمكن ضبط حقيقتها بالرجوع إلى العقل والخبرة البشريتين[٢]. ثم أتى كانط بعد ذلك ليؤكد على ضرورة حصر الجهود العلمية في إطار دراسة الواقع الحسي، انطلاقاً من دعوى عدم إمكان إخضاع الواقع العلوي[٣] لأدوات البحث المعرفي. سنحاول في سياق بحثنا الحالي التدليل على أن الجهود العلمية، ترتكز ضرورة على قاعدة من المعرفة الغيبية الماورائية، وأن هذه الجهود لا تستقيم دون اعتماد مقدمات علوية. وسنحاول كذلك إظهار ارتباط الخطاب التنزيلي بالخبرة الحسية، والتدليل على أن الأدلة المؤدية للحقائق المنزلة، لا تقل تماسكاً عن تلك المستخدمة لتأييد الحقائق المستندة إلى الخبرة الحسية.

---

(٢) انظر على سبيل المثال جون لوك، رسالة في الفهم البشري:
John Locke, An Essay Concerning Human Understanding. In Edwin A. Burtt, The English Philosophers from Bacon to Mill. (N.Y. : Random House, 1939), pp. 5-392.

(٣) نستخدم صفة "علوي" أو "علوية" للإشارة إلى امتناع الموصوف على أدوات المعرفة الحسية المباشرة. فالواقع العلوي غير مدرك بالحواس لأنه متعال عنها. والمقدمات العلوية تتضمن معرفة لا يمكن التدليل على صدقها بالرجوع إلى الخبرة الحسية.

المقدمات العلوية للمعرفة الحسية:

إن الجهود الرامية إلى فصل الحقيقة الدينية (الغيبية) عن الحقيقة العلمية ذات طبيعة إشكالية، نظراً إلى العلاقة التضايفية القائمة بين المعرفتين الغيبية والشهودية. ويظهر الترابط الوثيق بين المعرفتين عند ملاحظة أن العلوم الوظيفية[٤] والمعارف الناجمة عنها، تنبثق من تصور خاص للوجود يربط الأنشطة العلمية بمحيطها الاجتماعي والطبيعي، ويؤسس البواعث النفسية إلى ممارستها. وبعبارة أخرى، ينطلق النشاط العلمي من عدد من القناعات القبلية[٥] عن طبيعة الوجود، التي يجب اعتمادها قبل الشروع بدراسة المعارف الخاصة بعالم الشهود. وفي طليعة هذه القناعات يمكننا تمييز المقدمات التالية:

١) العلم الطبيعي محكوم بقوانين تضفي على سلوك الأشياء نظاماً واطراداً .

٢) القوانين التي تحكم العالم الطبيعي عقلانية، وبالتالي يمكن اكتشافها باستخدام العقل البشري.

٣) المعرفة قيمة عليا تحتل موقعاً سامياً على سلم القيم الإنسانية.

إن الطبيعة العلوية للمبادىء الثلاثة السابقة، تجعل من العسير سبر حقيقتها وإثبات صدقها باستخدام مناهج البحث التجريبي، المعتمدة في الدوائر العلمية الغربية. وعلى الرغم من ذلك فإن المبادىء المذكورة أساسية لبدء أي جهد علمي ؛

---

(٤) آثرنا استخدام مصطلح العلوم الوظيفية للإشارة إلى العلوم المتخصصة بدراسة جانب محدد من المحيط الاجتماعي والطبيعي، والاستفادة من المعارف المتحصلة من هذه الدراسات في أعمال التنظيم والإنتاج. ومصطلح العلم الوظيفي يقابل مصطلح (Science) في اللغات الأوروبية.

(٥) القناعات القبلية قناعات تشكلت قبل الشروع في عملية البحث العلمي، واعتمدت مقدمة للعلوم.

بمعنى أن العلوم الوظيفية، باعتبارها صناعة تستقطب اهتمام شريحة اجتماعية مهمة، وباعتبارها مهمة تخصصية تستدعي تفريغ أفراد متميزين للقيام بها، تدين بوجودها إلى مثل هذه المبادىء العلوية[٦].

تحفل كتابات العلماء الغربيين المعاصرين، الذين يتنكرون للدور المهم الذي تؤديه المعرفة الغيبية في توجيه الدراسات المتعلقة بعالم الشهود، بأمثلة كثيرة تظهر التناقض بين ادعاءاتهم وممارساتهم العملية، وتؤكد أساسية الموقع الذي تحتله المعرفة الماورائية. فنرى، مثلاً، أحد العلماء الغربيين البارزين في الدراسات الدولية، جيمس روزيناو، يعزو الانطباع الأولي -الذي يعود به المراقب للعلاقات السياسية على المستوى الدولي، الذي يعكس حالة فوضى واضطراب كاملين- إلى قصور أدوات البحث المعرفي المتوفرة لدينا حالياً، وعجزها عن اكتشاف القواعد التي تضبط التطورات التاريخية على ساحة العلاقات الدولية. وبالتالي يرى هذا المفكر أن حالة الفوضى الظاهرية، تخفي وراءها نظاماً متسقاً وقوانين مضطردة تحكم الفعل السياسي الدولي. ويؤكد روزيناو مصداقية دعواه في انتظام الفوضى العالمية بقوله: "تبدو عملية البحث عن نظام وراء مظاهر الفوضى السياسية والتي تطبع الشؤون الدولية عبثية للوهلة الأولى، لكن التناقض هذا يزول عند ملاحظة أن هناك مفهومين مختلفين للنظام؛ إذ يدل لفظ نظام من جهة على

---

(٦) الأمثلة على كتابات غربية تقر بأساسية هذه المبادىء ونظائرها كثيرة، نذكر منها:
Chava and David Nachmias. Research Methods in the Social Sciences (London : Edward Arnold,1990), pp.9-7.

وأيضاً:

E.A. Burrt. Metaphysical Foundation of Modern Science. (Atlantic Highlands, N.S. : Humanities Press,1980).

افتراض علاقة عليّة (بين الأشياء)، وهي الفكرة التي تقول بأن لكل معلول علّة، وأن الأشياء لا تحدث اعتباطاً. (نعم) قد لا تكون العلل معروفة في الوقت الراهن، لعدم توفر التقنية أو الموارد أو الزمن اللازم لاكتشافها. لكن دعوى وجود نظام أساسي لا تنبثق من احتمالات حسية تجريبية، بل من احتمالات نظرية. أي أننا عندما نفترض أن العوامل الفاعلة (في الأحداث) ليست عشوائية، بل لها طبيعة علية، تصبح الأمور قابلة للاستيعاب النظري. وبهذا المعنى نستطيع التأكيد، انطلاقاً من فرضية مبدئية لا يمكن البرهان عليها (كما لا يمكن تنفيذها)، أن الوجود ذو طبيعة مضطردة، وإن بدا (للوهلة الأولى) غامضاً ومحيراً، نظراً لقصور أدوات الرصد عن القيام بمهمة التعليل[٧].

لقد حاول روزيناو في النص السابق رد فرضية اضطراد حركة الأشياء إلى مبدأ العلية. بيد أن الإيمان بوجود نظام محكم وراء الفوضى الدولية المترائية، لا يمكن أن يقوم على أساس مبدأ العلية المذكور، لأن العلية تشير فقط إلى ضرورية العلاقة القائمة بين العلة والمعلول. إن التبرير الوحيد للدعوة إلى البحث عن نظام مضطرد خلف مظاهر الاضطراب في العلاقات الدولية هو أن هذه الدعوة ترتكز أساساً على إيمان مكبوت في وجود نظام علوي راشد، وفي عقلانية الوجود برمته.

يشكل الإيمان بنظام علوي راشد -إضافة إلى كونه أساساً لمقدمات العلم الماورائية- القاعدة التي تحفز الأفراد للانكباب على الدراسة والبحث. قد يبدو للوهلة الأولى أن الممارسات المعرفية يمكن أن تحفز من خلال اعتبارات نفعية.

---

(٧) جيمس روزيناو، اضطرابات في السياسة العالمية:
James Rosenau, Turbulance in World Politics (Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1990), pp. 5-392.

لكن اضطراب هذا التصور يتضح عند ملاحظة أن حسابات الربح المادي لا تكفي لبدء حركة البحث العلمي. إذ يظهر عند دراسة تطور الحركة العلمية في الغرب، مثلاً، غياب المحفزات المادية للانكباب على البحث المعرفي، واشتداد المثبطات والعقبات التي رفعت في وجه الحركة العلمية الغربية من قبل الكنسية[٨]. بل يمكننا القول إن المحفزات الأساسية في تلك المرحلة، نجمت إما عن التزام ديني أو عن بواعث نفسية؛ إذ كان على الحركة العلمية مقاومة ضغوط رجال الكنيسة، التي وصلت -في بعض الأحيان- إلى درجة الاضطهاد بل والتنكيل.

عقلانية التنزيل:

رأينا فيما تقدم أن استبعاد الوحي[٩] من دائرة المصادر المعرفية قد تم نتيجة تطوير تصور خاص، يرى تناقض المعرفتين؛ العلمية والتنزيلية. ويعود بروز التعارض بين العلم والوحي في التجربة الغربية إلى ربط الثاني باليقين الوجداني، وتأسيس الأول على مبادىء العقل. لذا لم تلبث المعرفة التنزيلية أن أخرجت من حدود الخطاب العقلاني، وألحقت بدائرة الخطاب الأسطوري. السؤال الذي يعترضنا في هذا المقام يمكن طرحه على النحو التالي: هل من الممكن فصل العقل عن الوحي ؟ للإجابة عن هذا السؤال يتعين علينا أولاً سبر البنية الداخلية للعقل الإنسي من جهة، والتنزيل الإلهي من جهة أخرى.

يستخدم لفظ "الوحي" عادة للإشارة إلى مجموعة نصوص، تشكل بمجملها خطاباً يحدد التصور العام لمنشأ الحياة وطبيعتها وغايتها، ويضع القواعد السلوكية

---

(٨) عمدت الكنيسة المسيحية في القرون الوسطى إلى اضطهاد رواد العلوم وترويعهم تحت قناع محاربة الزندقة.

(٩) نستخدم هنا لفظي "وحي" و "تنزيل" للإشارة إلى الخطاب الإلهي دون أي تمييز في دلالاتها.

للفرد والجماعة. أما لفظ "العقل" فيدل على معنيين متميزين ومترابطين. فقد تستخدم كلمة "عقل" في بعض الأحيان للدلالة على المبادىء الذهنية، التي تحكم عملية تفكير الأشخاص الراشدين، بغض النظر عن خلفيتهم الثقافية أو مستواهم التعليمي. ولعل من أهم مبادىء العقل المعتمدة، مبدأ عدم التناقض، الذي يفيد استحالة اجتماع النقيضين، من صدق وكذب أو وجود وعدم، في آن. ويبدو العقل، وفق هذا التصور، أداة معرفية تستخدم لاختبار مصداقية الأحكام والقضايا المطروحة. ويمكن بناء على اختبارنا هذا تقرير صدق القضايا المختبرة، وبالتالي موافقتها لمبادىء العقل، أو كذبها، وبالتالي مخالفتها لها. واعتماداً على الفهم السالف لطبيعة العقل، لا يصح وصف الوحي باللاعقلانية إلا حال قيام تناقض داخلي بين نصوصه.

بيد أن لفظ "العقل" كثيراً ما يستخدم للإشارة إلى قدرة الذهن البشري على إثبات صدق بعض الأحكام، وإنكار مصداقية أحكام أخرى. لذا يبدو العقل للوهلة الأولى، وفق هذا التصور، وكأنه جهاز معرفي قادر على تمييز الحقائق من الأباطيل. لكن الدراسة المتأنية تظهر لنا أن ما نسميه عقلاً وفق الاستخدام الأخير للكلمة، ليس إلا تراكماً لمعارف مكتسبة، تم اختبارها بواسطة القواعد المنطقية، واعتبرت صادقة لعدم إخلالها بمتطلبات مبادىء العقل الأساسية.

وهكذا يظهر تحليلنا للتصور الأخير للعقل، أي العقل بوصفه تراكماً معرفياً، أن ما يسمى عقلاً ومعقولاً يتكون من:

(١) أحكام ذات دلالات علوية تنطوي على قناعات راسخة، تتعالى حقائقها على مناهج البحث التجريبي.

(٢) أحكام ذات دلالات حسية تخضع حقائقها لوسائل المعاينة والاختبار المباشر.

ومن هنا يظهر لنا أن العقل في التصور الأخير يمتلك بنية هيكلية، تماثل تلك التي يمتلكها الوحي. وبالتالي فإن قيام تعارض بين أحكام الوحي والعقل، يمكن أن يتحصل فقط عند استخدام لفظ العقل وفق التصور الأخير، أي باعتباره تراكماً معرفياً.

تؤدي المناقشة السابقة لمفهوم الوحي والعقل إلى نتائج مهمة ثلاث:

أولاً: سواء أتم اعتباره أداة معرفية أم تراكماً معرفياً، فإن العقل يتجلى عملياً من خلال مجموعة من المبادىء الكلية، (كمبدأ الهوية والعلية والوسط المرفوع وعدم التناقض)، وكذلك من خلال عدد من الإجراءات الذهنية (كالتجريد والقياس والتحليل والتركيب)، التي تستخدم لسبر حقيقة التأكيدات المختلفة المتعلقة بماهية الوجود وطبيعة الأشياء. ومن هنا تبرز النتيجة المهمة التالية؛ وهي أن الارتباط الوثيق بين مفهوم العقل وطرق المعرفة العلمية، يجعل مهمة العقل منحصرة في تطوير منهجية البحث المعرفي وآلياته، ويمنع استخدام العقل كمصدر معرفي.

ثانياً: لا يمكن إرجاع عملية إنكار القيمة العلمية للوحي إلى طبيعة التأكيدات التنزيلية ذاتها، أو إلى بنية التنزيل نفسه. إذ يتألف كل من الوحي والعقل من تأكيدات علوية وأخرى تجريبية. وبالتالي يمكننا القول إن الاستبعاد الكلي للوحي من دائرة المعرفة العلمية لا يرجع إلى وجود تناقض حقيقي بين عناصر العقل والوحي الكلية. لذلك يلزم إعادة الاستبعاد هذا جزئياً إلى التناقض الداخلي بين العقل والفكر الديني الغربي، وجزئياً إلى الصراع المحتدم بين الحركة العلمية الغربية والكنيسة النصرانية.

ثالثاً: على الرغم من تأكيد الحركة العلمية الغربية، ذات الصبغة العلمانية على عدم مناسبة الوحي للأنشطة العلمية، فإنها تستند في كثير من مقولاتها إلى مبادىء مستعارة من الفكر الديني العلوي، دون الإشارة -بطبيعة الحال- إلى مصدر هذه المقولات.

التحاكي المنهجي بين المعرفتين العلوية والحسية:

يمكننا تعريف العلم بأنه مجموع الأنشطة المعرفية الهادفة إلى سبر حقيقة الأحكام الرامية إلى تحديد طبيعة الوجود وقوانين حركته. ويتضح من هذا التعريف أن محاولة الفكر العلماني الغربي استبعاد التنزيل الإلهي من إطار العلم، لا يستند إلى إنكار احتواء الوحي على أحكام ترمي إلى تحديد طبيعة الوجود، بل إلى ادعاء انحصار قدرة العلم على إثبات الحقائق في دائرة حقائق الوجود الحسي. ويصر الفكر العلماني لذلك على إخراج المعرفة التنزيلية من إطار البحث العلمي، لعدم إمكان إثبات الوجود فوق الحسي من خلال التجربة.

إن النظرة المتفحصة للمحاكمة السابقة، تظهر سطحيتها وتخبطها، لتجاهلها طبيعة الدليلين: التنزيلي والتجريبي، وتغافلها عن العلاقة بينهما. فالمحاكمة السابقة لا تأخذ بعين الاعتبار حقيقتين أساسيتين.

أولاً: إن معرفة الواقع التجريبي لا تتأتى من خلال المعرفة المتحصلة مباشرة من الانطباع الحسي، بل من خلال النظريات التي تصف البنية الجوهرية للواقع. ومن الجلي أن إدراك البنية الداخلية (الجوهرية) للواقع، لا يتم من خلال المواجهة المباشرة مع معطياته، بل يتولد عبر آليات الاستنباط والاستدلال التي تمكننا من تكوين تصور محدد للمحيط الطبيعي والاجتماعي، من خلال توظيف مفاهيم مجردة عن الواقع المحسوس

ومتعالية عليه، وتوسيط تصورات ذات طبيعة ذهنية محضة. فإدراكنا طبيعة العلاقة بين الأرض وشمسها مثلاً لا يعتمد على الانطباع المباشر الذي تولده المشاهدة، بل على نظريات عقلية تخالف في دلالاتها المعاينة الحسية.

ثانياً: تغفل المحاكمة السابقة سعي التنزيل، في الخطاب القرآني -على أقل تقدير- إلى إثبات مصداقيته بالتحاكم إلى الواقع المحسوس والمشاهد. إذ يعتبر التنزيل أن عالم الشهود هو تجل للعالم المغيب عن الإدراك الحسي، وبالتالي فإن أية محاولة لإدراك المعاني الثاوية في عالم الشهود، تتوقف على إمكان ربط هذا العالم بمصدره العلوي. ومن هنا نجد أن القرآن الكريم حافل بالآيات، التي تؤكد على أن الوجود المحسوس يبدو عبثياً، عند فصله عن الوجود الكلي ذي الطبيعة العلوية، كما يشهد العالم الوظيفي اليوم بذلك[١٠].

وهكذا تتأكد أهمية التعامل مع التنزيل، لا على أنه مجموعة من الأحكام الجاهزة، بل باعتباره "ظاهرة" تتألف من آيات، يتطلب فهمها تفسيراً وتنسيقاً متكررين. لذلك يؤكد القران الكريم بوضوح، أنه يتألف من آيات يتوقف إدراك دلالاتها ومراميها على عمليات التفكير والتأمل والتعقل:

﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الرعد:٤).

﴿إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الرعد:٣).

﴿قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ (الأنعام:٩٧).

---

[١٠] انظر مثلاً الآيات (آل عمران ١٩٠)(يونس ٥)(فصلت ١٤٣)(الجاثية ٣)(الذاريات ٢٠).

تظهر الملاحظة المتقدمة الحقيقة التي نحاول التدليل عليها هنا، وهي أن إدراك مضامين التنزيل يتطلب من الدارس، التعامل معه بطريقة مشابهة لتلك التي يتطلبها التعامل مع ظواهر الوجود. ذلك أن إدراك الحقيقة الثاوية في هذه الظواهر، يتوقف على قدرة الفكر على تطوير مفاهيم وتصورات، انطلاقاً من المعطيات المتولدة عنها، لتؤدي هذه التصورات إلى إعطاء تفسيرات مقنعة لفحوى الواقع المعيش وطبيعته.

يمكن تبرير اعتبار الوحي ظاهرة من ظواهر الوجود، وبالتالي مصدراً معرفياً بالنظر إلى سبب آخر، هو أن نوعية الأدلة المستخدمة لإثبات كنه الواقع المدرك تجريبياً، أي إظهار حقيقته الموضوعية، لا تفوق في تماسكها تلك الموظفة لإثبات حقيقة نصوص الوحي. ذلك أن الحقيقة المكتسبة في الحالين، تستمد مصداقيتها من خلال تولدها المتساوق في وعي كثير من الأفراد الذين أتيح لهم اختبار عناصرها الأساسية مباشرة. فكما يتحصل ثبوت الظاهرة الاجتماعية والطبيعية في وعي الأفراد، الذين خبروها أو عاينوا مختلف العناصر المكونة لها، كذلك يتم ثبوت الحقائق المنزلة في وعي الأفراد، الذين تفاعلوا مع آيات الكتاب. أي أن ثبوت الحقائق في كلا الحالين يتأتي نتيجة لاتحاد عناصرها في وعي الأفراد المعاينين لها، اتحاداً يؤدي إلى قيام اليقين بتماثل بنية الواقع الموضوعي، وانطباعاته في الذات الواعية بوجوده. ويبقى الاختلاف الوحيد بين ثبوت الحقائق التنزيلية والحقائق التجريبية، أن تمثيل الأولى يتم عبر عملية حدس تجريدي بينما تجري معاينة الأخيرة من خلال عملية حدس تجريبي.

إن عملية استبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي في الغرب ترجع إلى اختزال المفكرين الغربيين، بدءاً باختزال كانط، لعملية الحدس – أي اتحاد عناصر

الظاهرة المرصودة في الوعي الإنسي- إلى حدس تجريبي، وإنكارهم إمكان قيام علم بالعناصر ذات الصيغة العلوية. بيد أن قدرة كانط على اختزال الحدس بالصورة المذكورة آنفاً يعود أساساً إلى تخليط في تحديد معالم عملية الحدس التجريدي. فعلى الرغم من صحة تعريف كانط للحدس التجريدي بأنه "توحد الانطباعات الممثلة (للموجودات في كل) يتلاشى منه جميع العناصر الحسية... ويستنبط خلاله كل ضروب العلاقات المدركة"[١١]، فقد أصر مع ذلك على حصر استخدام الحدس التجريدي في دراسة الواقع المحسوس.

بيد أن إنكار كانط قدرة الحدس التجريدي على إدراك الواقع المتعالي إنكار اعتباطي ومزاجي. لأن النظرة المتفحصة تظهر لنا أن الحدس في حقيقته، لا يمثل نقطة "التماس" بين الوعي الإنسي والواقع المادي فحسب، بل يمثل أيضاً نقطة الاتصال بين الوعي والواقع النهائي. بمعنى أن الحدس ينقسم إلى شطرين: حدس تجريبي يمكننا من إدراك المادي، وحدس تجريدي يصلنا بالمطلق. لذلك فإن الفارق الأساسي بين الاثنين؛ أن الأول يشكل الحلقة الأولى في سلسلة العمليات الفكرية، بينما يشكل الآخر الحلقة الأخيرة فيها. إذ يتم عبر الحدس التجريبي استيعاب التمظهرات الحسية للوجود الخارجي؛ ويعتبر لذلك العقبة التي تنطلق منها عملية التفكير، في سلسلة من التجريدات المتعاقبة، التي يتم خلالها تصنيف المعطيات الحسية وفق التصورات والمفاهيم الذهنية. في حين يمثل الحدس التجريدي نهاية سلسلة التجريدات المتعاقبة للتمظهرات الحسية المستحصلة عبر الحدس

---

(١١) انظر عمونئيل كانط، نقد العقل الصرف:
Immanuel Kant. Critique of Pure Reason, trans. Kemp Smith. (New York : Martin's Press, 1965), p. 258.

التجريبي؛ إذ تتحد جميع التصورات في تمظهر أحادي، ذي صبغة كلية متجردة من كل المظاهر الحسية. وبين هذين الضربين من الحدس تتموضع العمليات الذهنية التي نسميها تفكيراً، أي الحركة المستمرة بين الجزئي والكلي عبر التصورات والمفاهيم

الوحي والعلوم الاجتماعية:

رأينا في المبحث السابق خطل استبعاد الوحي من دائرة البحث المعرفي، لكونه مصدراً معرفياً مهماً، لا يستقيم الفكر والفعل الإنسيين دونه. ونحاول في هذا المبحث تأكيد الأهمية الخاصة لمصدرية الوحي في إطار الأبحاث المتعلقة - بمسائل ما اصطلح على تسميته اليوم- بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانية؛ إذ يبدو جلياً أن تأثير المبادىء العلوية المستمدة من معين الوحي، لا تقتصر هنا على تزويد الباحث بمقدمات ماورائية وحوافز بحثية، بل يشمل أيضاً توفير عناصر تنظيرية أساسية لهذا النوع من العلوم. ولعل من أقرب الأمثلة التي توضح أهمية معطيات الوحي، في تطوير الفكر الاجتماعي، مبدأ المساواة الذي يشكل الأساس، الذي يقف عليه التنظير السياسي المعاصر؛ إذ يتضح للدارس لتاريخ الفكر السياسي أن مبدأ المساواة ذو طبيعة علوية، تعود أصوله إلى الوحي الإلهي. لذا نرى أن الفكر الإغريقي الذي وصلنا لا يعتبر الناس سواسية في الكرامة أو القابليات النفسية والأخلاقية، بل يقسمهم إلى صنفين متميزين: أبناء الآلهة الذين ينتمون إلى أصول إغريقية من جهة، والبرابرة الذين ينتمون إلى الشعوب والقوميات الأخرى من جهة ثانية. ولا يختلف موقف القبائل العربية في العصر الجاهلي كثيراً عن الموقف الاغريقي، إذ أصر عرب الجاهلية على تفوقهم العنصري على غيرهم من الأمم التي

وصفوها بالعجمة. وهكذا لم يبرز مبدأ المساواة الإنسانية بصورة واضحة إلا في التراث الإسلامي الذي اصطبغ بصبغة التنزيل الحكيم[١٢].

وتتأكد الطبيعة العلوية لمبدأ المساواة بالنظر إلى استحالة إثبات مصداقيته، باعتماد أساليب البحث التجريبي. إذ تظهر المعطيات التاريخية للاجتماع البشري التباين الواضح بين الأفراد والجماعات البشرية، وغياب مبدأ المساواة عن العلاقات السياسية والاجتماعية خلال الجزء الأكبر من تاريخ البشرية. ويبدو جلياً للمتأمل في الحركة العلمانية الغربية، أنها لم تكن ترمي بدءاً إلى رفض الأفكار والقيم الدينية رفضاً مطلقاً، بل إلى تقويض أسس مرجعية الكنيسة المسيحية. ذلك أن الحركة العلمانية هذه عمدت إلى احتضان كثير من المفاهيم والتصورات، التي تعود في جذورها إلى التنزيل الرباني، مثل مفهومي الحرية والمساواة، ومفهوم عقلانية النظام الكوني.

وبينما تنامت العلوم الغربية الحديثة من خلال تفنيد التراث النصراني، وتقويض مرجعية الكنيسة المسيحية، يجد الدارس لتاريخ الفكر الإسلامي أن القيم والمعتقدات التنزيلية، قد ساهمت في تحفيز الحركة العلمية ودفعها إلى الأمام. فالقرآن الكريم حافل بالآيات التي تؤكد على أهمية البحث العلمي، والجهد المعرفي في التصور الإسلامي:

---

(١٢) يعود الاضطراب في التطبيق النصراني لفكرة المساواة، إلى معتقد "أبناء الله" الناجم عن الخلط بين تعاليم النصرانية والتراث الإغريقي، وهو المعتقد الكامن وراء اضطهاد النصارى التاريخي لأبناء الديانات الأخرى، وبالتخصيص المسلمين واليهود. أما الموقف اليهودي من الآخر، فأكثر تطرفاً لانطلاقه من معتقد "شعب الله المختار"، الذي يدفع اليهودي إلى التكبر والتعالي على الآخرين.

- ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾[١٣].
- ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾[١٤].
- ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾[١٥].
- ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[١٦].
- ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[١٧].

ومن هنا يتضح لنا لماذا لم تعان حركة البحث العلمي في التاريخ الإسلامي أزمة مشابهة، لتلك التي ظهرت في تاريخ الفكر الغربي. فلم يشهد الفكر الإسلامي صراعاً بين اتجاه علمي وآخر ديني كما حدث في أوروبا، وبقيت مهمة تطوير علوم الشريعة وعلوم الطبيعة، والمعارف الاجتماعية مرهونة بفئة واحدة من العلماء. والتاريخ الإسلامي حافل بأمثلة لأطباء ورياضيين وفلكيين متفقهين، وفقهاء ذوي باع طويل في العلوم الطبيعية. ومن هنا يتبين أيضاً أن الصراع بين العلم والوحي ليس صراعاً حتمياً، يلزم قيامه في كل الثقافات البشرية، بل هو صراع خاص يتعلق بالخبرة التاريخية الغربية. لذلك فإن المحاولات التي ترمي إلى إعادة توليد الصراع في الثقافة الإسلامية محاولات مفتعلة، نابعة من رغبة عمياء في السير في خطى ثقافة مغايرة.

---

[١٣] الإسراء ٣٦.

[١٤] آل عمران ١٣٧.

[١٥] العنكبوت ٢٠.

[١٦] الزمر ٩.

[١٧] المجادلة ١١.

مصادر المعرفة:

على الرغم من اعتبار علماء المسلمين الوحي مصدراً معرفياً، فإنهم لم يروا أنه المصدر الأوحد للمعرفة. فقد أدرك علماؤنا الأولون الطبيعة الشمولية والدلالات الكلية لرسالة السماء، وأدركوا بالتالي الحاجة إلى تحصيل معلومات تفصيلية عن بنية الواقع ولغة التنزيل. ومن هنا برز مصطلحا القرينة اللفظية والقرينة الحالية، اللذان استخدما تكراراً في معرض توظيف المعارف اللغوية والاجتماعية لتفسير نصوص الوحي.

بيد أن جهود علماء المسلمين الأوائل، اقتصرت على تطوير أدوات معرفية ومناهج بحثية لدراسة النصوص، فلم يهتموا كثيراً بتطوير منهجية راقية لدراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية. لذلك افتقدت معارفهم الاجتماعية والتاريخية إلى الدقة العلمية والتماسك المنهجي. ولم تبرز محاولات جادة لتطوير نظريات لتفسير العلاقات الاجتماعية، من خلال تعرف أنساق التطور التاريخي، إلا في كتابات ابن خلدون الذي ظهر في مرحلة متقدمة من تاريخ الفكر الإسلامي. وعلى الرغم من تطوير ابن خلدون لنظريات نضيجة في التاريخ والمجتمع، إلا أنه لم يهتم بتوضيح المنهجية التي اعتمدها في تنظيره. كذلك لم يعمد أي من العلماء الذين اهتموا بدراسة المجتمع والتاريخ، ببسط طرائق البحث المناسبة لهذا الغرض.

لقد أدى تطوير المنهجية النصية على حساب المنهجية التاريخية إلى خلل نظري وتصوري بيّن، خاصة في مجالات البحث، التي تتطلب معرفة دقيقة ببنية المجتمع والتنظيم الاجتماعي والسياسي. ويبدو الخلل أوضح ما يكون، في الدراسات التي حاولت التنظير لبنية النظام السياسي الإسلامي. فقد أصر علي بن محمد الماوردي، مثلاً، على اعتبار العهد إجراءاً شرعياً لانتقال السلطة من الإمام

السابق إلى الإمام اللاحق، معمولاً على السابقة التي أسسها الخليفة الأول أبو بكر الصديق عندما عهد بالخلافة من بعده إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، مدعياً استناد العهد إلى إجماع الصحابة. يقول الماوردي: "والإمامة تنعقد من وجهين: أحدها باختيار أهل العقد والحل، والثاني بعهد الإمام من قبل. فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد، فقد اختلف العلماء في صدد من تنعقد الإمامة منهم على مذاهب شتى، فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد، ليكون الرضاء به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً. وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة، باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها"[18].

يظهر من المثال السابق أن الماوردي يرد قول العلماء الداعين إلى اشتراك جمهور أهل الحل والعقد في اختيار الإمام، بدعوى مخالفة هذا القول للطريقة التي اتبعت عند اختيار الخليفة الأول أبي بكر الصديق. ويلاحظ أن الماوردي اعتمد عمل الصحابة دون النظر إلى محدداته المبدئية، ودون اعتبار أو تحديد القاعدة العامة، التي وجهت هذا السلوك، ومقارنتها بالمبدأ القرآني أو المقصد الشرعي. كما لم يحاول الماوردي تفهم الحيثيات الاجتماعية أو الظروف السياسية وربطهما بطريقة اختيار الخلفاء الراشدين. وبالتالي فإن سلوك الصحابة العملي اكتسب قيمة معيارية وتشريعية، بغض النظر عن مدى مطابقته أو معارضته لمبادىء الوحي ومقاصده.

لا ريب في أن تجربة الرعيل الأول تجربة بالغة الأهمية. لا يمكن لأي عمل تنظيري جاد تجاهلها. إلا أن أهمية هذه التجربة لا تعود إلى أشخاص الصحابة، بل

---

(18) علي بن حسين الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، دار الفكر ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣ م، ص٦.

إلى مساهمتهم في تحويل الفكرة والمثال، إلى واقع معيش وأفعال منجزة من جهة، وإلى قرب عهدهم بالرسالة السماوية وحاملها عليه الصلاة والسلام من جهة أخرى. لذلك فإن نموذجية تجربتهم يجب أن تنبني على فهم صحيح وواضح للمبادىء التي وجهتهم، وللقواعد السلوكية التي ضبطت تفاعلهم وتعاملهم. أما تقليدهم تقليداً أعمى قبل تعيين محددات فعلهم، واتخاذ البنى السياسية والمؤسسات السلطوية التي طوروها واعتمدوها نموذجاً عاماً يحتذى في كل مكان وزمان، فذاك عمل غير علمي، يتعارض مع مبادىء التفكير السليم التي حددها القرآن الكريم، وفي مقدمتها مبدأ السلوك المنضبط عملياً، المتمثل بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾[١٩].

فإذا سلمنا بأن نموذجية التجربة الراشدية تتعلق بالقواعد الكلية، التي وجهت أفعال الصحابة -لا بذواتهم وأشخاصهم- وجب بدءاً تحديد هذه القواعد، باستقرائها من أقوال الرعيل الأول وأفعالهم. وعندما تصبح القواعد الموجهة لسلوك الصحابة السياسي واضحة بينة، يمكن من ثم، مقارنتها بمبادىء الوحي وتوجيهاته الكلية، لتعيين أوجه التوافق والتعارض بين مبادىء التنزيل الإلهي وقواعد السلوك. فإذا تم إنجاز هاتين الخطوتين أمكن الانتقال إلى الخطوة الأخيرة، المتمثلة بتحليل البنية السياسية المتولدة عن القاعدة العامة، لتحديد الخاص والعام في تلك البنية. فالبنية السياسية المتولدة عن مبدأ عام تفقد من عمومها تبعاً لمقدار الخصوص في البنية الاجتماعية للجماعة السياسية. وبالتالي فإن تنزيل المبدأ العام على وسط اجتماعي مغاير، لا يمكن أن يتم من خلال استعارة البنية السياسية الأولى، وتشغيلها في الوسط الجديد، بل لا بد من إعادة ترتيب البنية السياسية، لإعمال المبدأ العام في سياق البنية الاجتماعية المهيمنة.

---

[١٩] الإسراء ٣٦.

لكن الماوردي لم يحاول، كما لم يحاول أي من الفقهاء الذين تابعوه، القيام بدراسة منهجية وتحليل عميق لأفعال الصحابة، بغية تمييز القواعد السلوكية التي وجهتهم، أو التحقق من انسجامها مع المبادىء السياسية الشرعية. ونتيجة لغياب منهجية راقية لتسهيل التحليل العميق لمقاصد أفعال الصحابة وقواعدها، أو للبنى الاجتماعية والسياسية التي توجه تفاعلهم، فقد أضفى فقهاء السياسة صفة الكلية والإطلاق على أفعال الرعيل الأول من الصحابة، وذلك باعتبار ممارساتهم ذات طبيعة تأسيسية للأجيال المقبلة من المسلمين.

وعلى الرغم من اعتبار علماء المسلمين المتقدمين معطيات التاريخ مصدراً معرفياً إلى جانب الوحي من خلال إدخالهم عمل الصحابة، والإجماع، والعرف في مصادر التشريع، فإنهم لم يتمكنوا من الاستفادة من هذا المصدر المهم لسببين:

أولاً : انحصر اهتمام العلماء الأوائل، باستثناء ابن خلدون ومن سار على نهجه، في تعيين نماذج اجتماعية وسياسية مثالية، وتحديد مسالك بشرية قياسية، بغية إعادة تأسيسها في واقع الحياة. لذلك لم يحرصوا على العمل لاكتشاف الأنساق العامة للفعل السياسي، أو تمييز الاتجاهات الرئيسية للتنظيم الجماعي، واستخدامها في تفسير التفاعلات السياسية والعلاقات الجماعية.

ثانياً : لم يهتم العلماء المسلمون -للسبب الذي أوضحناه آنفاً- بتطوير منهجية علمية لتحليل الظاهرة الاجتماعية. ولقد أدى بروز النهج الخلدوني في مرحلة متأخرة من تطور التراث العلمي الإسلامي -عندما بدأ الحماس للدراسات العلمية والاهتمام بالاجتهاد الأصيل بالذبول- إلى الحد من تأثيره ضمن الدوائر العلمية الإسلامية. وعلى الرغم من النضج الباهر للنظريات الاجتماعية التي تقدم بها ابن خلدون، فإننا لا نجد لها أي متابعات في

التراث العلمي الإسلامي، بل نجد أن تأثيرها في الأعمال اللاحقة يكاد ينحصر في المساهمات التي تقدم بها العلماء الغربيون، الذين تبنوا الخط الخلدوني، وقاموا بتطويره إلى علوم الاجتماعيات المعروفة اليوم. لكن الخلل المنهجي ما لبث أن أصاب الدوائر العلمية الغربية، متخذاً هنالك منحى معاكساً تماماً للمنحى الذي اتخذه التراث الإسلامي. إذ تركزت الجهود العلمية في الغرب في إطار الأبحاث الاجتماعية والتاريخية، ليتم تغييب دور الوحي تدريجياً.

بناءاً على ما تقدم، يمكننا القول إن تطوير منهجية متوازنة يجب أن يرمي إلى تحقيق غايتين؛ **الأولى**: تضمين المنهجية المنشودة طرائق إجرائية، تمكننا من استنباط قواعد عامة وقوانين كلية، انطلاقاً من الوحي والتاريخ على السواء. **الثانية**: تأمين تكامل بين القواعد والقوانين المستنبطة من المصدر التنزيلي، وتلك المستقرأة من المصدر التاريخي. لذلك فإننا سنعمد فيما تبقى من هذه الدراسة إلى توضيح الإطار العام الذي يسمح بقيام منهجية متكاملة للتحليل النصي والفعلي.

المصدر التنزيلي وقواعد الاستدلال النصي:

يتمثل المصدر التنزيلي في الخطاب القرآني في المقام الأول، وفي السنة النبوية الموضحة لأحكامه، والمفصلة لمجمله، التي حفظت لنا في صيغة أحاديث مرفوعة إلى رسول الله في المقام الثاني. ويتألف القرآن الكريم من آيات نزلت منجمة على رسول الله ﷺ، في فترة تمتد ثلاثاً وعشرين سنة تقريباً. ولقد ساهمت آيات الكتاب في تزويد الرعيل الأول بتصور كلي للوجود، كما وجهت أفعالهم خلال جهادهم لإنشاء المجتمع الإسلامي، المتمثل بالأمة الملتزمة بمبادىء الإسلام ومقاصده.

إن المتأمل في الخطاب القرآني لا يملك إلا ملاحظة أسلوبه المتميز ومنهجه الفريد. ذلك أن آيات الكتاب لا تنتظم مبحثياً، بحيث يتم عرض مسألة أو حادثة بتمامها قبل الانتقال إلى مسألة أو حادثة أخرى. بل يجد القارىء لكتاب الله تعالى أن التنزيل الإلهي يتعرض إلى مسألة أو حادثة معينة في سور وآيات مختلفة. وبالتالي فإن قدرة القارىء على فهم نظرة القرآن إلى حادثة معينة، أو موقفه من مشكلة محددة تتوقف على استطاعته ربط الآيات ببعضها بعضاً، والتعامل مع الخطاب القرآني على أنه كل متكامل. لذلك فإن أي محاولة لتحديد الموقف القرآني تجاه فعل إنساني محدد، من خلال التأمل في معاني نص قرآني منفرد، غالباً ما تؤدي إلى سوء فهم للمقاصد التنزيلية، أو إلى تناقض في الفهم والحكم، أو ربما إلى تصور مختل مضلل. خذ مثلاً الآية التالية من سورة النساء:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾[20].

يتمثل الحكم القرآني من المسكرات، بناء على الآية المذكورة، في تحريم شربها قبيل الشروع في الصلاة، دون غيرها من الأوقات. بيد أن الحكم المستنبط من هذه الآية صحيح جزئياً فقط، إذ إن الحكم القرآني العام في المسكرات، يظهر في آية أخرى من سورة المائدة، التي تمثل مرحلة متقدمة في تصعيد الحرب ضد المسكرات: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنّما الخَمْرُ والمَيْسِرُ والأنصابُ والأزلامُ رِجْسٌ من عمل الشيّطان فاجتنبُوه لعلّكم تُفلِحون﴾[21].

---

[20] النساء ١٨.

[21] المائدة ٩٠.

يتضح من المثال السابق أن استنباط أحكام وتصورات من التنزيل، يتطلب توظيف منهجية قادرة على استخراج هذه الأحكام والتصورات من مصدرها، وترتيبها بصورة منتظمة. وتتألف المنهجية المقترحة هنا من خطوات إجرائية أربع:

أولاً : تهدف الخطوة الأولى إلى تعرف النصوص التنزيلية كافة، المتعلقة بالمسألة المعتبرة. فعلى سبيل المثال، لا بد لتحديد الموقف التنزيلي من العلاقة بين الحاكم والمحكوم من استحضار جميع الآيات القرآنية المتعلقة بألفاظ: إمام، وولي الأمر، وطاعة، ونصر. فإذا عمدنا إلى استقراء آيات الكتاب وجدنا أن الألفاظ المذكورة أعلاه، تتكرر بمعان مناسبة لموضوع البحث في المواضيع التالية.

١) إمام : (الحجر ٧٩)، (يس ١٢)، (البقرة ١٢٤)، (هود ١٧)، (الفرقان ٧٤)، (الأحقاف ١٢)، (الإسراء ٧١)، (التوبة ١٢)، (الأنبياء ٧٣)، (القصص ٥)، (القصص ٤١)، (السجدة ٢٤).

٢) ولي الأمر : (النساء ٥٩)، (النساء ٨٣).

٣) طاعة : (الزخرف ٥٤)، (النور ٥١)، (الأحزاب ٦٧)، (الفرقان ٥٢).

٤) نصر : (التوبة ٤)، (الأعراف ١٥٧).

ويجدر بنا التنويه هنا على أن عملية تعرف الآيات المناسبة ليست إجراء آلياً، بل تتضمن قدراً كبيراً من التحليل، ومعرفة بالدلالات اللغوية والحالية للآيات، وتأمل في الاستخدامات المعجمية للألفاظ.

ثانياً : تشتمل الخطوة الثانية على الجهود الرامية إلى فهم دلالات نصوص الوحي، منفردة ومضافة إلى بعضها بعضاً. ويتطلب تفسير النصوص المنزلة، أولاً، اعتماد قواعد النحو والبيان العربيين. ذلك أن الإخلال بهذه

القواعد يؤدي إلى انحرافات خطيرة في فهم النصوص. إذ غالباً ما ينجم الخطأ والانحراف في فهم نصوص الكتاب الكريم، نتيجة الإغراق في التأويل دون اعتبار قواعده وأصوله. ولعل أكثر من تورط في هذا الباب علماء الشيعة والصوفية، الذين أوّلوا آيات الكتاب بمعان لا يمكن للنص احتمالها بأي حال من الأحوال. فنجد، مثلاً، أن المحدث والفقيه الشيعي علي بن الحسن بن بويه القمي، ينقل في كتابه الإمامة والتبصرة عن أبي جعفر الصادق أنه أوّلَ قول الله تعالى: ﴿قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غوراً فمن يأتيكم بماء معين﴾[٢٢].

فقال: "هذه آية نزلت في القائم، يقول: إن أصبح إمامكم غائباً عنكم لا تدرون أين هو، فمن يأتيكم بإمام ظاهر، يأتيكم بأخبار السماء وحلال الله جل وعز وحرامه"[٢٣].

يبدو جلياً أن تفسير القمي للآية السابقة يخل بالقاعدة الأولى من قواعد التأويل، التي لا تجيز إخراج النص من الحقيقة إلى المجاز إلا عند استحالة حمل المعنى على الحقيقة. لكن المعنى المتبادر من حمل ألفاظ النص على حقيقتها بيّن جليّ، بعيد كل البعد عن الخلل والاضطراب. إذ تذكّر الآية الكفار الجاحدين بالله عز وجل بنعم الخالق عليهم، في توفير الماء العذب الذي لا تقوم الحياة حال افتقاده، وتحذرهم من العواقب الوخيمة لاستمرارهم في غيهم، وإمكان حرمانهم من أسباب بقائهم بقطع موارد الماء عنهم.

---

(٢٢) الملك ٣٠.

(٢٣) علي بن الحسين بن بابويه القمي، الإمامة والتبصرة، بيروت، دار المرتضى، ١٩٨٥، ص١١٥-١١٦.

بيد أن فهم نصوص الكتاب واستيعاب معانيها، لا يتأتّى فقط من خلال تحليل المعاني المعجمية لمفردات القرآن الكريم، بل لا بد من تحديد معاني الألفاظ التنزيلية من خلال ربطها بسياقات ثلاثة: أ) السياق النصي، و ب) السياق الخطابي، و ج) السياق الحالي. فالسياق النصي يمكننا من ربط النص المدروس بالنصوص السابقة واللاحقة. في حين يمكننا السياق الخطابي من فهم المفردات، التي هي موضوع البحث من خلال مقارنتها بمثيلاتها في الخطاب القرآني والنبوي، كما يمكننا من ربط الأحكام المتولدة عن النص، بالأحكام المتفرقة في هذا الخطاب. أما السياق الحالي فإنه يسمح بفهم الدلالات الاجتماعية والسياسية للنص على الواقع المشهود. وهذا يعني أن آيات الكتاب يجب أن تفهم أولاً في سياق سورها، ثم في سياق الخطاب القرآني مجملاً، وأخيراً في السياق الاجتماعي التاريخي للأحداث المواكبة للتنزيل.

إن السياق الأخير؛ السياق الحالي، هو المعني بمصطلح "أسباب النزول"، المتعمد في تحديد دلالات آيات الكتاب عند المفسرين، وهو سياق مهم يلزم اعتباره لفهم معاني النصوص فهماً دقيقاً. وتظهر أهمية فهم ألفاظ النصوص باعتبار سياقها الحالي عند النظر في دلالة كلمة "فاسق" في الآية التالية:

﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾[٢٤].

إذ يستخدم القرآن عادة لفظ "فاسق" إشارة إلى الفرد الذي يستسلم لرغباته وشهواته، على الرغم من وعيه بتناقضها مع مبادىء الحق والعدل الإلهيين.

---

[٢٤] الحجرات ٦.

وبالتالي فإن تفسير الآية السابقة بالرجوع إلى المعنى المعجمي للفظ، يفيد ضرورة التأكد من صحة الخبر حال ظهور فسق ناقله. لكن التحليل الدقيق للأحداث المصاحبة للتنزيل يبرز صورة مغايرة. فقد روى ابن كثير في تفسيره عن مجاهد وقتادة، أن رسول الله أرسل "الوليد بن عقبة إلى بني المصطلق ليصدقهم (أي يأخذ منهم الصدقات)، فتلقوه بالصدقة (أي خرجوا إلى مشارف حيهم للقائه وتسليمه أموال الصدقة)، فرجع فقال: إن بني المصطلق قد جمعت لك لتقاتلك (لاعتقاده أن خروج بني المصطلق للقائه كان بقصد الاعتداء عليه) -زاد قتادة وأنهم ارتدوا عن الإسلام. فبعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد رضي الله عنه إليهم، وأمره أن يتثبت ولا يعجل، فانطلق حتى أتاهم ليلاً، فبعث عيونه، فلما جاؤوا أخبروا خالداً رضي الله عنه أنهم متمسكون بالإسلام، وسمعوا أذانهم وصلاتهم، فلما أصبحوا أتاهم خالد رضي الله عنه فرأى الذي يعجبه؛ فرجع إلى رسول الله ﷺ فأخبره الخبر، فأنزل الله تعالى الآية"[٢٥].

إن معنى كلمة "فاسق" المستفادة من سياق الرواية السابقة، يختلف اختلافاً واضحاً عن المعنى المتبادر من دلالاتها المعجمية. إذ يظهر من السياق الحالي للآية أن التأكد من صحة الخبر مطلوب ليس فقط عند ظهور فسق حامله، بل حتى عندما تختفي دواعي الفسق، ويغلب حسن السيرة على حامل الخبر. فنحن لا نشك بأن الوليد بن عقبة كان موثوقاً عند رسول الله، عندما كلفه بمهمة جمع الزكاة. ولو ظهر فسقه قبل تعاقب الأحداث التي أدت إلى نزول الآية، لما ائتمنه رسول الله على أموال المسلمين. ومن هنا يظهر لنا أن مهمة جمع الزكاة كانت تجربة مزلزلة للوليد، ومحنة كشفت نقاط ضعف كامنة في نفسه، تجلى خلالها هلعة وفقدانه

---

[٢٥] إسماعيل بن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، اختصره عبد الرحمن الصابوني، بيروت، دار القرآن الكريم، ١٣٩٩ هـ، ج٣، ص٣٦٠.

القدرة على الثبات في وجه مخاوف موهومة، كما تجلى عبرها استعداده إلى التهويل واختلاق الأعذار لحفظ ماء وجهه، وإخفاء فشله في مهمته.

ثالثاً : تتمثل الخطوة الثالثة في تعليل النصوص، أي تحديد العلة التي استدعت قيام الحكم الثاوي فيها. وبعبارة أخرى نقول، إن الغاية من هذه الخطوة هو معرفة السمة أو الخاصية المشتركة بين الأشياء، التي تبرر تنزيل حكم واحد فيها، أو استخدام تصور واحد للإشارة إليها. ذلك أن تعيين علة حكم ما هو الخطوة الأولى في الجهد الرامي إلى اكتشاف المبادىء الكلية. التي تحكم توجيهات الشريعة المختلفة وتنظيمها. فنجد مثلاً أن الفقهاء قد تأملوا في علة الحكمين الشرعيين التاليين:

١) تحريم بيع الجزاف بالمكيل.

٢) تحريم بيع الغائب.

وتوصلوا إلى أن علة التحريم في كلا الحكمين حماية المشتري من الغرر[٢٦]. فمن خلال فهم المبدأ العام الثاوي في الحكمين السابقين، نستطيع توسيع دائرة تطبيقهما لتشمل معاملات لم يتعرض لها التنزيل مباشرة، بل نستطيع أيضاً إباحة بيع الجزاف بالمكيل أو بيع الغائب إذا أمكن حماية المشتري من الغرر. فإذا أمكن، مثلاً، ضمان جودة المنتجات، أو سمح عقد البيع للمشتري بالتحلل من التزاماته، إذا لم تحقق البضاعة الأوصاف والجودة المتفق عليهما قبل الشراء، جاز عندئذ بيع الغائب. ومن هذا المنطلق أجاز الفقهاء عقد الاستصناع، وهو بيع الغائب.

---

[٢٦] محمد بن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت، دار المعرفة ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م)، ج٢، ص١٤٦-١٥٩.

إن عملية التعليل أكثر أهمية لفهم النصوص المتعلقة بالفعل الاجتماعي والسياسي، لأنها تساعدنا على التحرر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية. ولعل آيات القتال في القرآن الكريم، تزودنا بأمثلة مهمة للترابط بين النصوص التنزيلية والظروف الاجتماعية. إذ يجد القارىء لكتاب الله توجيهات تحض المسلمين على المبادرة إلى قتال أعدائهم، بينما تأمرهم آيات أخرى باختيار السلام إذا جنح إليه الأعداء. لذلك فإن تطوير فهم واضح لغايات القتال، وشروط السلام يتطلب عملية تعليل مسهبة لآيات القتال.

رابعاً: تهدف الخطوة الرابعة إلى ربط الأحكام والتصورات التنزيلية ببعضها بعضاً ليتحقق انسجامها وتناغمها. وهذا يتطلب بناء منظومة شاملة من الأحكام المتوافقة داخلياً. ويمكننا تحقيق ذلك باعتماد نهج التجريد المتتالي، بالبحث عن المبادىء الكلية الثاوية في مجموعة الأحكام المستنبطة من مصادرها الشرعية. ويتطلب هذا النهج الاستمرار في عملية التجريد هذه، إلى أن يتم الوصول إلى مجموعة من القواعد الكلية التي لا يمكن اختزالها. ونستطيع في هذه المرحلة -بعد اختزال مجموعة الأحكام الشرعية السياسية مثلاً إلى عدد محدود من القواعد الكلية- ترتيب هذه القواعد وفهم طبيعة الرابطة التي تجمع بينها. لأن فهم العلاقات بين مختلف الأحكام والتصورات الشرعية، يصبح متيسراً على هذا المستوى العالي من التجريد، لاختزال التصورات إلى عدد محدود يمكن للمجتهد التعامل معها، والتأكد من قيام ترابط وانسجام داخلي فيما بينها، وهو عمل يكاد يكون مستحيلاً على مستوى الكم الهائل من الأحكام والتصورات المستنبطة مباشرة من نصوصها. لذلك فإن من المعتذر عملياً إدراك طبيعة البنية العامة للأحكام الشرعية، واستيعاب مقاصدها وغاياتها، دون اللجوء إلى عملية التجريد والاختزال المتعاقب للأحكام.

وتتأكد أهمية هذه الخطوة، عند ملاحظة أن التعارض الظاهر بين الأحكام المستخرجة في الخطوة السابقة، لا يمكن إزالته بصورة منهجية إلا من خلال استنباط قواعد عامة، ومقاصد كلية للفعل الاجتماعي. وهذا يحتاج إلى تصنيف الأحكام المستخرجة في الخطوة الثالثة، ضمن مجموعات تنظيم تحت مبادىء عامة. فيمكن، على سبيل المثال، -من خلال مراجعة مجموعة الأحكام التي تحظر الغرر في البيع، أو إتلاف مال الغير، أو سرقة أملاك الآخرين واختلاسها- استنتاج قاعدة احترام الملكية الخاصة، ووجوب صيانة الجماعة السياسية لممتلكات أفرادها، ضمن القيود العامة التي تحددها القواعد التشريعية. فالانتقال من الخاص إلى العام عبر عملية تجريد متتال، بحثاً عن القواعد العامة والمقاصد الكلية، هو شرط رئيسي لتطوير منظومة مطردة ومتسقة من الأحكام الشرعية. إذ يهدف التجريد المتتالي إلى إزالة التناقضات الداخلية الظاهرة، وبالتالي إيجاد منظومة مضطردة من التصورات والأحكام. وبذلك يمكن -من خلال عملية التجريد هذه -الوصول إلى أحكام يقينية قطعية. لأن الأحكام المستخرجة من آحاد النصوص لا يمكن- كما لاحظ الشاطبي قديماً- أن ترقى إلى مرتبة القطع، بل تبقى عرضة للظن والشك. يقول الشاطبي: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاًمعناه من أدلته، فهو صحيح ينبني عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموعة أدلته مقطوعاً به. لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها، دون انضمام غيرها إليها كما تقدم"[٢٧].

---

[٢٧] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دار المعرفة، دون تاريخ، ج١، ص٣٩.

تتلو عملية التجريد المتعاقب، والتي تمثل أيضاً عملية استقراء متتال يختزل عبرها الخاص ضمن العام، عملية استنباط متعاقب، حيث يتم التحقق من توافق الأحكام الجزئية والكلية، واستبعاد الأحكام الجزئية التي تتناقض مع المبادىء الكلية. يلاحظ أن المنهج المقترح أعلاه، يتشابه مع منهج القواعد الشرعية الذي طوره العز بن عبد السلام، الذي أخذ شكل منهجية متكاملة في نظرية مقاصد الشريعة، التي تقدم بها إبراهيم بن إسحاق الشاطبي في كتابه: الموافقات في أصول الشريعة[٢٨].

المصدر التاريخي وقواعد الاستدلال الفعلي:

إن منظومة الأحكام والتصورات المستنبطة من مصدر الوحي المعرفي، غير كافية لتأسيس الفعل، وذلك لسببين. **الأول**، أن المنظومة المذكورة تتألف من قواعد عامة وكلية، وبالتالي فإن تنزيلها على حالات جزئية خاصة، يتطلب مزيداً من النظر والتحديد. وهذا يتطلب بدوره مزيداً من البحث والدراسة، لفهم طبيعة الفعل الفردي والتفاعل الجماعي وآلياته. **الثاني**، أن تطبيق القواعد الكلية يتطلب إدراك الحيثيات القائمة والظروف العملية. فلكي نقرر، مثلاً، وجوب الزكاة على زيد من الناس، يلزمنا معرفة الشروط النظرية للوجوب، مثل الإسلام وامتلاك النصاب. ويلزمنا كذلك معرفة الخصوصيات المتعلقة بوجوب أداء زيد للزكاة، مثل إسلامه وامتلاكه النصاب. فإذا تطابقت شروط إخراج الزكاة النظرية مع ظروف زيد العملية، أي تحققت الشروط النظرية عملياً، أمكن تقرير وجوب الزكاة على زيد. وبالمثل، لتقرير طريقة تعامل الدولة الإسلامية مع الدول غير الإسلامية، لا يكفي

---

[٢٨] انظر المصدر السابق، ج٢.

تبني موقف الدولة الإسلامية الأولى من الدول غير الإسلامية التي عاصرتها، بل لا بد من دراسة الحيثيات الخاصة بكل منهما، ومن ثم عرضها على مقاصد التشريع وغاياته. وبالتالي فإن تنزيل الأحكام على الواقع الاجتماعي والسياسي للأمة، يتطلب دراسة هذا الواقع دراسة علمية منهجية.

يمكننا الخلوص إلى ضرورة دراسة الفعل الاجتماعي دراسة تفصيلية ومتأنية، قبل تنزيل الأحكام الشرعية عليه، وبالتالي إلى تطوير منهجية مناسبة لدراسة هذا الفعل. فالمنهجيات المتولدة في الدوائر العلمية الغربية غير مناسبة لهذا الغرض للسببين: **الأول**، أن المقدمات الغيبية للمنهجيات الغربية -وهي مقدمات تفترضها المعارف الغربية على الرغم من عدم اعترافها بها- لا تتفق مع التصور الإسلامي للوجود الغيبي: **الثاني**، أن المنهجيات الغربية تنزع إلى الاستقراء من الواقع الاجتماعي المعيش، وهو واقع تم تشكيله أصلاً في رحم المجتمع الغربي، وبناء على الخبرة التاريخية الغربية. وبعبارة أخرى نقول إنه في حين أن النماذج والمنظومات الاجتماعية المعتمدة في المنهجية الغربية اليوم، تم بناؤها عبر استقراء الخبرة التاريخية الغربية، فإن المنهجية المعتمدة، تفترض أن النتائج المتحصلة من دراسة خبرة الإنسان الغربي، صالحة للتعامل مع المجتمعات الإنسانية على عمومها. فإذا اعتبرنا الفروقات التصورية والقيمية بين التراث الفكري الإسلامي والغربي، تبين لنا أن الحاجة إلى تطوير نماذج ومنظومات مناسبة للخبرة التاريخية للمجتمعات المسلمة حاجة ملحة.

للوصول إلى تصورات ومفاهيم اجتماعية مناسبة للخبرة التاريخية للمجتمعات المسلمة، نحتاج بدءاً إلى رفض دعوى تماثل المقاصد والدوافع والغايات البشرية، والإصرار على تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال تحليل مركباتها الأساسية،

وبالتحديد الأفعال الإنسية. وبعبارة أدق نقول إن عملية تمييز القوانين التي تحكم البنية الأساسية للظواهر الاجتماعية، يتطلب بدءاً تحليل الفعل البشري الذي يشكل العنصر الأساسي، الذي تتركب منه الظاهرة الاجتماعية. ويمكننا تحليل الأفعال الاجتماعية عبر الخطوات الأربع التالية:

أولاً : تهدف الخطوة الأولى إلى تحليل أفعال الأفراد المشتركين في الظاهرة الاجتماعية المعتبرة. ونقصد بتحليل الأفعال الكشف عن محدداتها الثلاثة: المقصد، والباعث، والقاعدة. فمقصد الفعل يتمثل بالغاية الكلية التي يسعى الفاعل إلى تحقيقها. أما الباعث على الفعل، فيتحدد في الدافع النفسي الذي يحرك الفاعل للقيام بالفعل. وينبثق الدافع للفعل عادة إما من الالتزامات القيمية والاعتقادية للفاعل، أو من مصلحته الفردية. وأخيراً فإن قاعدة الفعل تتعين في الإجراء العملي الواجب اتباعه لتحقيق مقصد الفعل.

لتوضيح كيفية تحليل الفعل، لا بأس بضرب المثل التوضيحي التالي. لنفترض أننا نريد تحليل العملية الانتخابية، نجد حال بدء تحليلنا أن المرشح الانتخابي هو أحد الفاعلين الأساسيين في هذه العملية. لتحليل فعل المرشح الانتخابي نعمد إلى تمييز عناصره الأساسية الثلاثة، فنلاحظ في مثالنا هذا، أن مقصد الفعل الذي تتجه نحوه جهود المرشح هو الفوز في العملية الانتخابية. أما الباعث على الفعل فقد يكون التزام المرشح القيمي، الذي قد يأخذ شكل خطة سياسية يسعى المرشح إلى تحقيقها، أو قد تتمثل في منفعة مادية أو نفسية، يسعى المرشح وناخبوه إلى تحصيلها، أو قد يكون الباعث مزيجاً من الاثنين. وأخيراً، تتمثل قاعدة الفعل في مثالنا هذا بالوسائل العلمية والمهارات الفنية المتوفرة لدى المرشح التي يمكن توظيفها في جهوده الهادفة للفوز بالانتخابات.

وبذلك تؤدي الرغبة في الفوز بالانتخابات إلى اتحاد المرشح وناخبيه ضمن جماعة مقصدية واحدة. ويلاحظ أن الوحدة المقصدية بين أفراد الجماعة تتحصل إما من تماثل التزاماتهم القيمية، أو من تطابق مصالحهم العملية. وبعبارة أخرى يمكن القول أن الدعم الذي يتلقاه المرشح من ناخبيه ناجم إما من إفصاحه عن نيته في تحقيق الالتزامات القيمية المشتركة، من خلال ترجمتها إلى خطة سياسية، أو من تصريحه برغبته في إجراء بعض التعديلات على الخطة السياسية القائمة، بما يخدم مصالح الناخبين، كالعمل مثلاً على تخفيض معدل ضريبة الدخل السنوية.

ثانياً : الخطوة الثانية تتعلق بتصنيف أنماط الفعل المختلفة على أساس اتفاق عناصرها أو اختلافها. فالأفعال ذات المقاصد المتفقة تشكل مجموعة متجانسة، بينما تنقسم الأفعال مختلفة المقاصد إلى مجموعات متباينة. وتنقسم كل من المجموعات المقصدية الرئيسية بدورها إلى مجموعات وظيفية فرعية. ويجدر بنا التأكيد هنا على أن هذه الخطوة ليست منفصلة عن سابقتها انفصالاً كاملاً. فقد يعمد الباحث أحياناً إلى تقسيم الكل إلى مجموعات رئيسية وفرعية، قبل الشروع بتحليل الفعل الفردي تحليلاً مسهباً. فكثيراً ما يضطر الباحث -لاستحالة تحليل أفعال جميع الأفراد المعنيين- إلى اختيار أفراد نموذجيين يمكن اعتبارهم ممثلين لباقي أفراد مجموعتهم. ولاعتماد الباحث عادة على حدسه عند تقسيم الأفراد إلى مجموعات، قبيل الشروع في تحليل أفعالهم، فيجب لذلك اعتبار هذا التقسيم تقسيماً أولياً. ويلزم بالتالي تعديله وتحسينه بناءً على تحليل أفعال أفراد نموذجيين يمثلون مختلف المجموعات المحددة.

ثالثاً: تشتمل الخطوة الثالثة على الجهود الرامية إلى تحديد القوانين، التي تحكم العلاقة بين مختلف الجماعات المتعينة في الخطوة الثانية. ولتحديد

القواعد الكلية، أو القوانين، الموجه للتفاعلات الاجتماعية، يلزم تعرف أنساق التعاون والتصادم، والهيمنة والخضوع، والازدهار والانحطاط، وغيره من الانساق المنظمة للعلاقة بين الجماعات البشرية، والمقارنة بينها عبر الأزمنة المختلفة، والمجتمعات الثقافية المتعددة. إن تمييز القواعد والقوانين التي تحكم حركة الجماعات البشرية وتنظيم علاقاتها، هو هدف رئيسي لأي جهد علمي وبحثي. إذ لا يمكن تفسير الظاهرة الاجتماعية إلا من خلال معرفة القوانين العليا، التي تحكم حركة المجتمع الإنسي عبر الزمان والمكان. ومن نافل القول التأكيد على أن عزل القوانين التاريخية ذات الطبيعة الكلية عملية بالغة، تحتاج إلى جهود حثيثة ومتضافرة، وتعديل وتنقيح متواصلين.

رابعاً : الخطوة الرابعة والأخيرة في المنهجية المقترحة لدراسة التفاعلات الاجتماعية، تتمثل في تنسيق مختلف الأحكام الكلية المستخرجة في الخطوات الثلاث السابقة، ليشكل مجموعها منظومة متكاملة ومنسجمة، على نحو شبيه بالخطوة الرابعة من منهجية الاستدلال النصي.

إن الخطوات الأربع السابقة، التي يشكل مجموعها قواعد الاستدلال الفعلي، خطوات متضايفة ومتكاملة، يأخذ بعضها برقاب بعض. ففي الخطوة الأولى يتم تحديد مقاصد الفعل الاجتماعي وقواعده، بينما تتعين في الخطوة الثانية البنية الاجتماعية والوظائف المنوطة بها، لمختلف الجماعات السكانية. في حين تربط الخطوة الثالثة شتى الجماعات السكانية، وتحدد طبيعة علاقاتها والقوانين التي تحكم تفاعلها. إن مثل هذا التحليل المتشابك يتطلب دراسة الثقافة السائدة في كل جماعة على حدة، وتحديد خصائصها المعرفية والنفسية؛ كما يتطلب دراسة مقارنة عبر الثقافات والأجيال. فالبنى والوظائف تتبدل مع تبدل مقاصد الفعل وقواعده

(التغير الثقافي)، ولا يمكن رصد هذا التبدل إلا بدراسة يتم من خلالها رصد عناصر التغير والثبات.

التطابق المنهجي بين الاستدلالين النصي والتاريخي :

تظهر النظرة المتأنية لقواعد الاستدلال النصي والتاريخي وجود نسق عام، للاستدلال المشترك بين الدراسات النصية والتاريخية. ويمكن تلخيص النسق العام للاستدلال في الإجراءات الأربعة التالية:

١- تجميع العبارات/ الأفعال المتماثلة ضمن أصناف/ مجموعات متجانسة داخلياً ومتباينة خارجاً. ويقابل هذا الإجراء تعرف النصوص المناسبة في الاستدلال النصي، وتصنيف الأفعال إلى مجموعات في الاستدلال الفعلي. وعلى الرغم من أننا اعتبرنا عملية تصنيف الأفعال خطوة ثانية عند دراستنا لنسق الاستدلال الفعلي، فإننا أشرنا حينذاك إلى أن الباحث كثيراً ما يضطر إلى الابتداء بهذه العملية، قبل الشروع بتحليل مركبات الأفعال.

٢- تحليل النص/ الظاهرة إلى مركباتهما الرئيسية، أي إلى العبارات/ الأفعال التي يؤدي اتحادها إلى تكوين النص/ الظاهرة، بغية تعيين دلالاتها. ويقابل هذا الإجراء تفسير النصوص في الاستدلال النصي، وتحليل الأفعال إلى مركباتها في الاستدلال الفعلي.

٣- تحديد أسباب (علل) التماثل والاختلاف بين الأصناف / المجموعات المتباينة. ويقابل هذا الإجراء عملية تعليل النصوص في الاستدلال النصي، وعملية تحديد قواعد الفعل العامة، ومقاصده الكلية بغية تمييز القوانين التي تحكم اتحاد الجماعات المقصدية وتعاونها، أو اختلافها وتعارضها.

٤- تطوير منظومة مضطردة من الأحكام النصية/ الفعلية. وينجم انتظام الأحكام واضطرادها نتيجة لتصنيفها وفق منظومة هرمية، بحيث يتم ربط الأحكام

الجزئية بقوانين كلية ومقاصد عامة، على النحو المبين في الاستدلالين النصي والفعلي.

وعلى الرغم من التطابق المنهجي في الاستدلالين النصي والتاريخي، فإن مجموعة الأحكام المتحصلة منهما لا تتصف ضرورة بالانسجام والاضطراد. لذا تبرز الحاجة لإضافة إجراء خامس إلى الإجراءات السابقة، للتأكد من الانسجام الداخلي لمجموعة الأحكام التنزيلية والفعلية، يمكن صياغته على النحو التالي:

٥- تنسيق مجموعة الأحكام المتحصلة عبر تطبيق الإجراءات الأربعة السابقة، بإزالة التناقضات الداخلية بين الأحكام الشرعية والتاريخية، حال وجودها .

لا تنحصر عملية توحيد أنساق الاستدلال النصي والفعلي (التاريخي) في تشابه الإجراءات المقترحة لتحليل النصوص والظواهر التاريخية، بل تشمل أيضاً تشابه بنية الفعل والخطاب. ذلك أن تحليل الفعل الجماعي والخطاب النصي يظهر أن كلاهما يتألف من عدد من المقاصد، والقواعد التي تضفي عليهما نوعاً من الوحدة والانسجام، كما تسمح بمقايستهما والمقارنة بينهما. وبمقارنة قواعد ومقاصد المنظومة الفعلية (الظاهرة الاجتماعية)، والمنظومة النصية (الخطاب التنزيلي)، يمكن تحديد مدى تطابق الأولى والأخيرة. وتتجلى أهمية هذه المقارنة في النقطتين التاليتين:

١) يمكن استخدام المنظومة النصية كإطار تقويمي للمنظومة الفعلية، دون التخليط بين المنظومتين.

٢) تساعدنا المنهجية المقترحة، عند مفارقة القواعد والمقاصد المعتمدة في الخطاب الاجتماعي للممارسات العملية، على مقايسة الواقع على المثال، وإعادة تشكيل القواعد والمقاصد العلمية لتتوافق مع القواعد والمقاصد النصية.

خاتمة:

حاولنا في السطور السابقة تحديد معالم منهجية علمية، تنظر إلى الوحي على أنه أصل معرفي رئيسي، وتطمح إلى توظيف إجراءات الاستدلال النصي والفعلي (التاريخي) كأداة في التنظير الاجتماعي. لكننا لم نتطرق إلى دراسة طرائق التحليل النصي والفعلي وآلياته دراسة تفصيلية، لانحصار اهتمامنا في هذه الدراسة في تحديد الملامح العامة لمنهجية أصولية للدراسات الاجتماعية. لذلك فإننا نود أن نشدد على الطبيعة الأولية للمنهجية المقترحة، التي أردناها أن تكون مقاربة تمهيدية، نحو تطوير منهج علمي بديل أكثر انسجاماً وتعاطفاً مع قيم الإسلام وتطلعاته. لذلك فالمنهجية بحاجة إلى مزيد إسهاب وتنقيح وتحسين، ليتم توضيح العلاقة بين القواعد المستنبطة من الوحي، وتلك المستقرأة من الخبرة الإنسية. بيد أننا نقترح أن يجري هذا التوضيح أولاً، ضمن كل اختصاص من اختصاصات العلوم الاجتماعية المختلفة، قبل الشروع بتحديد تصور عام يشمل الجميع.

بالإضافة إلى اعتمادها الوحي -كمصدر معرفي رئيسي- في الأبحاث والدراسات الاجتماعية، تمتاز المنهجية المقترحة على المنهجيات المعتمدة في علوم الاجتماعيات الغربية بعدد من الإيجابيات، من أهمها:

أولاً : تسمح المنهجية المقترحة بتعميم الخصائص المتحددة من تحليل أفراد نموذجيين من جماعة ما على باقي أفراد الجماعة، في الوقت الذي تمكننا فيه من تطوير مفاهيمنا عن سلوك الجماعة، أو تعديلها بالنظر في أفعال أفراد لم يخضعوا إلى المعاينة من قبل. ولأن إجراءات منهجيتنا الجديدة هذه تسمح بتقسيم الأفراد إلى جماعات، بناءً على تشابه مركبات الفعل

واختلافها، فإنها تمنع من قيام افتراضات بتماثل السلوك عبر الجماعات الثقافية المختلفة.

ثانياً : تسمح المنهجية المقترحة بدراسة السلوك البشري، انطلاقاً من تحليل الأفعال الفردية والمنظومات الفعلية على السواء. وبالتالي فإنها تمكننا من دراسة التفاعلات الجماعية على أنها منظومة متكاملة من الأفعال، في الوقت الذي تعتبر فيه أن منظومات الفعل ذات طبيعة انتقالية، قابلة للارتقاء والتغير. وبذلك يمكن تفادي مزالق الرؤية الجامدة للمجتمع، الغافلة عن الطبيعة الحيوية والتحريكية للمجتمعات الإنسية.

ثالثاً : تمتلك المنهجية المذكورة القدرة على استيعاب التغيرات الاجتماعية، وتجنبنا في الوقت نفسه، مغبة الوقوع في حبائل الرؤية النسبية السائدة اليوم في منهجيات البحث الغربية، بسبب فقدان المطلق. بل يمكننا القول إن هذه المنهجية تتفادى مزالق التطرف النسبي والإطلاقي معاً. فهي تتفادى التطرف الإطلاقي نظراً إلى اعتبارها الطبيعة المرحلية للبنية الاجتماعية، التي تشكل الإطار العملي المتغير للأحكام. وهي تتجنب الرؤية النسبية، نظراً إلى إدراكها أن المتغيرات الاجتماعية محدودة بإطار معياري ثابت متمثل بالتنزيل الإلهي.

رابعاً : وأخيراً فإن المنهجية المقترحة، على الرغم من التزاماتها القيمية والتصورية الواضحة، تحول دون بروز رؤية مركزية على غرار المركزية الأوروبية. ذلك أن المركزية الأوروبية هي نتيجة مباشرة لإضفاء صفة العموم والإطلاق على النموذج الغربي، على الرغم من انبناء هذا النموذج على قيم وتصورات خاصة بالتجربة التاريخية الغربية.

مدكور، د. علي (١٩٩٥). محتوى منهج العلوم الشرعية في الجامعات. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات»
تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٣٦٣- ٣٩٩)

محتوى منهج العلوم الشرعية في الجامعات

د علي أحمد مدكور

جامعة القاهرة- مصر

مقدمة:

تبلغ تربية الإنسان كمالها -في التصور الإسلامي- حين يصير قادراً على تحقيق العبادة لله، والقيام بحق الخلافة في الأرض وفق منهج الله. وهذا يقتضى من التربية إيصال كل إنسان إلى درجة كماله البشري التي هيأه الله لها، وبذلك يسهم بإيجابية وفاعلية في عمارة الأرض، وترقية الحياة على ظهرها وفق منهج الله. ويقتضي هذا أولاً: تربية الإنسان المسلم الذي يفهم التصور الإسلامي لحقائق الألوهية والكون والإنسان والحياة، وما بينها جميعاً من علاقات وارتباطات، ويفهم دوره الفعال في هذا التصور، فهو يفكر ويحس ويعمل على عهد الله وشرطه[1]. ويقتضي هذا ثانياً: إخراج الأمة المسلمة التي وظيفتها أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتؤمن بالله، وتحتكم إليه في كل صغيرة و كبيرة ﴿كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ (آل عمران: ١١٠). فالإسلام رسالة حضارية تحملها أمة الإسلام في العالم. وهي بذلك تحقق وسطيتها وشهادتها على الناس. فالوسطية هي "صفة" أمة الإسلام،

---

(١) علي أحمد مدكور : منهج تدريس العلوم الشرعية، الرياض، دار الشواف، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م، ص٥.

وإذا كان بقاء "خيرية" أمة الإسلام مرهون بأدائها لوظيفتها - وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- فإن بقاء الوسطية -التي هي صفة الأمة- مرهون باستمرار هذه الوظيفة، والجهاد في سبيل تنفيذها. ويقتضي ذلك ثالثاً: العمل على توحيد إرادة الأمة على الإيمان بالله.

وتحقيق ما سبق إنما يكون من خلال تكامل العلوم الشرعية والكونية في مناهج التربية. فهذه العلوم جميعاً مظهر للكلمات الإلهية. فإذا كانت العلوم الشرعية علوم المقاصد والغايات -كما يقول ابن خلدون- فإن العلوم الكونية علوم الوسائل والأدوات[٢].

وقد نعى ابن تيمية على الفلاسفة والمذهبيين عدم فهمهم لوظيفة كل نوع من هذين النوعين. فقد أدى انشقاقهم وتعصبهم إلى إشاعة الجبرية والكسل، وركود العلم والإنتاج، وتفرق الناس في ميادين العقيدة والشريعة[٣].

وانطلاقاً من فكرة التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الكونية، يمكن القول إن محتوى منهج التربية الإسلامية -الذي يمكن أن يتحقق من خلاله تربية المسلم المعاصر، الذي يسهم بفاعلية في إعمار الحياة على عهد الله وشرطه- على عدة مجالات: هي العلوم الشرعية، والعلوم الكونية والعقلية، والعلوم الحربية والعسكرية، والمهن والصناعات والفنون والآداب. وكل مجال منها يتضمن علوماً إجبارية واختيارية؛ فما كان مفقوداً في المجتمع وسبباً في ضعفه وتدهوره صار إجبارياً وفرض عين. فإذا وجد إلى الحد الذي يكفي حاجة المجتمع صار اختيارياً وفرض كفاية.

ويرى ابن تيمية ضرورة الانفتاح على خبرات الآخرين، وحذر من خطورة الانغلاق، والانكفاء على علوم الشريعة وحدها، واستشهد بقول عمر بن الخطاب

---

(٢) ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار القلم، ط١، ١٩٧٨، ص٥١٤.

(٣) ابن تيمية : الفتاوي، كتاب الأسماء والصفات، مجلد ٥، ص١٥٦-١٦٢.

رضي الله عنه: "إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية"[٤]. وانتهى إلى أن من لم يعرف العلوم بخيرها وشرها، دخل عليه الأثر السلبي منها بسبب جهله فيها.

ومع ذلك فالدعوة إلى الاطلاع على الفكر الإنساني لا تعني السماح بفتح الأبواب والنوافذ على مصاريعها لأي تيار غريب دون ضابط، بل يشترط أن يتم هذا من خلال موانيء ثقافية أو "فلاتر" ثقافية من المتخصصين، الذين يتلقون الأفكار والتيارات الثقافية الوافدة من الخارج بالدراسة والتحليل والتقويم، ثم يسمحون لما يتناسب مع روح الإسلام بالجريان في شرايين الحياة الفكرية والاجتماعية للأمة.

مشكلة الدراسة:

إن الأزمة الحقيقية في معظم مجتمعاتنا الإسلامية الآن، هي أن نظم التربية الحديثة فيها قدمت المهم على الأهم، وحولت ما هو إجباري وفرض عين إلى اختياري وفرض كفاية. فتضخمت بذلك العلوم العقلية والكونية، واحتلت المرتبة الأولى في المناهج الدراسية في مراحل التعليم قبل الجامعي. وأزيحت العلوم الشرعية إلى المرتبة المتأخرة. وأصبحنا لا نرى للقرآن والحديث والفقه إلا حصة واحدة في الأسبوع، في حين تحظى الرياضيات غالباً بسبع حصص، والفيزياء بأربع، والكيمياء بمثلها وكذلك اللغة الأجنبية. أما العلوم العسكرية والتدريب على فنون الحرب والجهاد، فقد أغفلت. أما فيما يتصل بمحتوى منهج العلوم الشرعية في الجامعات، فإنه يمثل مشكلة ذات أبعاد ثلاثة:

البعد الأول:

يتمثل في عدم الاهتمام بتدريس أي قدر من العلوم الشرعية في معظم كليات الجامعات العربية. وبدلاً من ذلك أقيمت أقسام الفلسفة في كثير من

---

(٤) ابن تيمية : الفتاوى، المنطق، علم السلوك، مجلد ١٠، ص٣٠٠-٣٠٢.

الكليات الجامعية. ويتم التمهيد لذلك بدراسة مقرر في الفلسفة في كثير من الكليات الجامعية، ويتم التمهيد لدراستها في معظم مراحل الثانوي العام. وكان الهدف في جميع الأحوال هو تمييع الأصول العقيدية والشرعية التي يقوم عليها تميّز المجتمع الإسلامي.

البعد الثاني:

يتمثل في تنظيم محتوى منهج العلوم الشرعية في الأقسام التي تدرسها في الجامعات. ومشكلة تنظيم هذا المحتوى ذات شقين:-

الشق الأول: يتصل بعدم تركيز المحتوى على نصوص القرآن والسنة تلاوة ودراسة وفهماً وحفظاً، والدوران حولها في دراسات مطولة تسمى في معظم الأحوال بـ "علوم القرآن الكريم و "علوم السنة" و"علوم العقيدة". والنتيجة أن سلوك الخريجين من هذه الأقسام -في تعاملهم مع نصوص القرآن والسنة- أصبح مثار تهكم وازدراء تلاميذهم في مراحل التعليم العام، وسبباً من أسباب ضعفهم في دراسة العلوم الشرعية، وعدم اكترائهم بها على حد سواء.

الشق الثاني: يتمثل في أن المحتوى الذي يدرس من علوم القرآن والسنة والفقه والعقيدة والسيرة، إنما يقدم في صورة مواد منفصلة لا علاقة لكل منها بالآخر، وتحوي الكثير من الجزئيات والتفاريق المبعثرة، التي لا يجمع شتاتها جامع. والأمر بهذا الشكل يسهم في أن تفقد عقول الشباب القدرة على رؤية فعالية هذه المواد في معالجة مشكلات واقع الحياة.

فلا غرابة إذن - إذا ما سألت أحد خريجي الجامعة: عن الأسس التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام أو النظام الاقتصادي، أو نظام الأسرة، أو نظام التربية، ألا يحير جواباً، وكأنما أنت تسأله عن بعض "اللوغاريتمات" المستعصية ! مع أنه يكون قد فرغ لتوه من دراسة العلوم الشرعية طوال أربع سنوات في أحد أقسام الجامعة!

البعد الثالث:

يتمثل في الإجابة عن السؤال التالي: ما التصور المقترح لتنظيم محتوى منهج العلوم الشرعية في الجامعات، الذي يمكن أن يسهم في معالجة معظم جوانب هذه المشكلة إن لم يكن كلها؟ وبناء على ما تقدم فإن هذا البحث ذو مهمة مزدوجة:

أولاً: وصف واقع محتوى منهج العلوم الشرعية في الجامعات.

ثانياً: وضع تصور على أسس عقائدية وعلمية لما ينبغي أن يكون عليه محتوى منهج العلوم الشرعية.

إحلال الفلسفة محل العلوم الشرعية في الجامعات الحديثة

عندما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "لا فلسفة في الإسلام"[٥]، كان يجيب عن سؤال حول بعض المفكرين المسلمين الكبار في القرنين الرابع والخامس الهجريين، الذين سموا أنفسهم أو سماهم الناس بفلاسفة الإسلام.

وينعى ابن خلدون على أولئك المقلدين لفلسفات أفلاطون وأرسطو، فيقول: ثم كان في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب، واتبع فيها رأيهم حذو النعل بالنعل إلا في القليل "وذلك أن كتب أولئك المتقدمين -لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي- تصفحها كثير من أهل الملة، وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفاريعها..."[٦]. "فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات، والاطلاع على التفسير والفقه. ولا يكبن

---

(٥) ابن تيمية : الفتاوى، المنطق، مجلد ٩، ص١٧٩.

(٦) ابن خلدون : مرجع سابق، ص٥١٥.

أحد عليها وهو خلو "من علوم الملة، فقل أن يسلم من معاطبها ، والله الموفق للصواب"[٧].

وإذا كان اشتغال بعضهم بالفكر الفلسفي، والنسج على منوال الفلسفة اليونانية أيام ازدهار الحضارة الإسلامية لوناً من ألوان الترف العقلي، فقد اختلف الأمر في قرون الجهل والتخلف الأخيرة، فقد سنحت الفرصة لإحلال الفلسفة محل العلوم الشرعية في توجيه السلوك الفردي، والصلات الاجتماعية والنظم والمؤسسات، واحتلت أقسام الفلسفة في الجامعات الحديثة المكان الذي ينبغي أن يخصص لأصول الدين . والذي لا شك فيه أن الفلسفة -منذ دخلت إلى الفكر الإسلامي- كانت أحد أهم العوامل التي انحرفت بالمسلمين ببطء، لكن بثبات، بعيداً عن الإسلام.

إن التخلف والجهل الذي ران على قلوب معظم أبناء الأمة الإسلامية في القرون الأخيرة، كان بفعل عوامل خارجية وأخرى داخلية. وقد تمثل أحد أهم العوامل الخارجية في الملابسات المعقدة والخلافات الحادة التي وقعت بين المشتغلين بالعلم وبين الكنيسة، التي تركت آثاراً عميقة في مناهج الفكر الأوروبي إبان عصر النهضة. وكان من أهم تلك الآثار، هذه الرواسب المسممة بالعداء، لا للكنيسة وحدها، وإنما لأصل التصور الديني جملة وتفصيلاً. وقد أدى هذا إلى عزل الدين عن الحياة، وإحياء الفلسفات الإغريقية القديمة في صور حديثة لتوجيه السلوك الإنساني، وملء الفراغ الذي أحدثه عزل الدين عن الحياة. وقد انعكس هذا على كل ما أنتجه العقل الأوروبي ابتداء من الفلسفة الميتافيزيقية إلى البحوث العلمية التجريبية.

---

[٧] المرجع السابق، ص٥١٩.

وإذا تقرر أن مناهج الفكر الغربي ونتاج هذا الفكر يقوم على أساس العداء السافر لأصل التصور الديني عامة، فإن هذه المناهج أشد عداء للتصور الإسلامي بصفة خاصة. كما أنها تحاول في خطة متعمدة -كما يقول الاستاذ سيد قطب- تمييع الأصول التي يقوم عليها تميز المجتمع الإسلامي. ومن ثم يكون من الغفلة المزرية الاعتماد على مناهج الفكر الغربي، وعلى نتائجه في الدراسات الإنسانية عموماً، وفي الدراسات الإسلامية على وجه الخصوص. كما تجب الحيطة في دراسة العلوم البحتة من أي ظلال فلسفية تتعلق بها، لأن هذه الظلال معادية في أساسها للتصور الديني عامة، والتصور الإسلامي خاصة[٨].

أما العوامل الداخلية فقد تمثل أهمها -في مصر على سبيل المثال- في الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨م، وما جاء معها من جيوش المنتصرين، وما تبعها من إنشاء مدارس التنصير في معظم المدن الرئيسية. ولقد أكد هذه المسيرة ورعاها محمد علي والي مصر، الذي أنشأ نظاماً جديداً للتعليم مختلفاً في مصدره وفي غايته عن النظام الذي كان قائماً وحده ذلك الحين، المتمثل في الأزهر بمعاهده ومؤسساته المنتشرة في جميع أرجاء البلاد. وتأكيداً لذلك أرسل محمد علي النجباء من أبناء مصر -في ذلك الحين- للدراسة في الخارج، وعندما عادوا عقدت لهم ريادة الثقافة والفكر والتعليم، وبدأت الحياة الفكرية والتربوية للأمة تنطلق من منطلقات غربية، بل متناقضة في معظمها مع أصول الثقافة والحضارة الإسلامية. يضاف إلى ذلك الاحتلال الذي جثم على صدر الأمة خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين تقريباً، وإنشاء الجامعات المختلفة، والعناية بأقسام الفلسفة فيها. كل ذلك تم وفق خطة محكمة ومتدرجة، تهدف إلى تنحية العلوم الشرعية من مناهج الدراسة، وتحريك الأمة بعيداً عن العمل بكتاب

---

[٨] سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط٩، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ص٢٠٥.

الله وسنة رسوله، وعدم الاستشهاد بهما في توجيه السلوك العام لأبناء المسلمين، ثم إلى انحراف الأمة كلها -في النهاية- عن منهج الإسلام وتصوره العام للحياة.

ونجحت المؤامرة في كثير من جوانب حياتنا بصفة عامة وفي التربية بصفة خاصة. لقد خرجت لنا جامعات الغرب وأقسام الفلسفة في جامعاتنا مجموعة كبيرة من المفكرين، الذين يقودون الآن معظم مجالات الحياة الفكرية والثقافية في التربية، والفنون والآداب، واللغات والعلوم مستشهدين في كل ذلك بالمدارس الفلسفية الغربية والشرقية، مقلدين لها، ناسجين على منوالها، ناقلين لأقوال علمائها وأفعالهم بانبهار وافتخار معاً. فالمحاضرات في الجامعات، والمقالات في الصحف والمجلات، والكتب المؤلفة -فضلاً عن المترجمة- كلها ترصع بأقوال فلاسفة الغرب ومفكريهم، ابتداء من سقراط و أفلاطون، وأرسطو، مروراً بروسو وبياجيه وكانت وديكارت، وحتى كارل ماركس، وجون ديوي، وسارتر، في حين يندر أن نجد في معظم كتابات هؤلاء إشارة إلى كتاب الله، أو توجيهاً إلى سنة رسول الله ﷺ.

انتزاع روح الإسلام وضميره من الجامعات الحديثة:

إن كل نظام من نظم التربية والتعليم روحاً وضميراً كالكائن الحي. وروح النظام التربوي وضميره هما ظل لعقائد واضعيه وتصورهم الكلي للألوهية وللكون والإنسان والحياة. إن روح النظام التعليمي وضميره يسيران في هيكله كله، ويمنحانه شخصية مستقلة، ويمنحان الخبراء فيه من قوة الاجتهاد ومهارة النقد والتقويم ما يستطيعون به التمييز بين النافع والضار، والعمل بمبدأ "خذ ما صفا ودع ما كدر"[٩]. ولقد استطاع الغرب من خلال الموجات المتعاقبة للاستعمار العسكري والثقافي، ومن خلال أقسام الفلسفة وأقسام أصول التربية، أو فلسفة

---

[٩] أبو الحسن الندوي : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، الكويت، دار القلم، ١٩٨٥م، ص١٧٠.

التربية "تفريغ" النظام التعليمي في مصر من روحه وضميره، المنبثقين عن التصور الإسلامي لحقائق الألوهية والكون والإنسان والحياة.

لقد زرع الاستعمار في أثناء موجاته المتلاحقة: الفرنسي فالإنجليزي فالأمريكي في كل قطر من أقطار الأمة مئات المدارس التبشيرية، التي تأخذ الطفل منذ نعومة أظافره وتصوغه كما تريد وتنشئه كما تهوى، وتبعده عن الإسلام بجميع الأساليب[١٠]. ولقد شكلت مدرسة المعلمين العليا التي أنشئت في مصر عام ١٨٨٠ "مشتلا" للأفكار التربوية الوافدة، التي كانت تهدف في الأساس إلى إبعاد الإسلام عن موقعه الحاكم في توجيه الفكر التربوي. كما كان إنشاء معهد التربية العالي للمعلمين عام ١٩٢٩ امتداداً مطوراً لوظيفة المدرسة السابقة. فمن خلاله نما الفكر الإنجليزي فالفكر الأمريكي الذي تنامى بعد الحرب العالمية الثانية بخاصة.

وغزت الفلسفة البراجماتية الفكر التربوي المصري خاصة والعربي عامة، فترجمت كتب مؤسسيها "تشارلس بيرس" و "وليم جيمس" وحظي "جون ديوي" فيلسوف التربية الأمريكية الأول بنصيب الأسد في الكتب التي ترجمت له، ودرست في كليات التربية وأقسام الأصول فيها، ولاقت من العناية والتقدير ما يفوق العبادة والصلاة. وشاعت كتب: "الديمقراطية والتربية" و"الخبرة والتربية" و"المدرسة والمجتمع" و "الطبيعة الإنسانية والسلوك الإنساني" و"البحث عن اليقين" و "تجديد في الفلسفة" و "المنطق ونظرية البحث" و "الفن خبرة" و "الحرية والثقافة" و "التربية في العالم الحديث". كما ترجمت كتب تلاميذه مثل "كليباتريك" في "المدينة المتغيرة والتربية" و مثل "كارلتون واشبون" في "التربية التقدمية"...الخ[١١]. وكانت محصلة كل هذا أن رأينا معظم كتب أصول التربية

---

[١٠] يوسف القرضاوي : الحلول المستوردة، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٧م، ص٢١.

[١١] سعيد إسماعيل علي : الفكر التربوي العربي الحديث، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة علم المعرفة مايو ١٩٨٧م، ص٦.

وفلسفة التربية الصادرة في الخمسينات والستينات، تعالج موضوعات أصول التربية مثل "الطبيعة الإنسانية" مثلاً من خلال آراء الفلاسفة اليونان والفرنسيين والإنجليز والأمريكان[١٢]، ولا تجد ذكراً لرأي مفكر عربي أو إسلامي، ولا تجد تنويها لتصور نابع من الإسلام وتصوره العام للكون والإنسان والحياة !

وقد انعكس كل هذا على مناهج التعليم عامة ومناهج إعداد المعلمين خاصة، حتى أصبح مجرد الحديث عن التوجيهات الإسلامية للعلوم، ولمناهج إعداد المعلمين يثير نوعاً من الشعور بعدم الارتياح -على الأقل- لدى فئة كبيرة من التربويين، الذين تكونت شخصياتهم الأكاديمية في أثناء تلك الفترة[١٣].

ولقد كان من نتيجة إحلال تلك الفلسفات والنظريات المختلفة، بل والمتناقضة محل كتاب الله وسنة رسوله في توجيه سلوك الإنسان المسلم كله: فكراً، وشعوراً، وعملاً... وكانت النتيجة هي ذلك الركام الهائل من النظريات والفلسفات والأفكار والمفهومات والأوضاع والتقاليد، التي يختلط فيها الحق بالباطل، والصحيح بالزائف، والواقع بالأوهام. فأدّت إلى هذه الفوضى الثقافية والتربوية والعلمية والأدبية، التي هي طابع حياتنا المعاصرة في أقطار أمتنا الإسلامية[١٤].

---

(١٢) سعيد إسماعيل علي، دراسات في التربية والفلسفة، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٧٣، ص٩٩.

(١٣) انظر : سعيد إسماعيل علي : "التوجيه الإسلامي لمجال أصول التربية" مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم، الذي نظمته رابطة الجامعات الإسلامية بالاشتراك مع جامعة الأزهر ما بين ٢٧ ربيع الثاني إلى جمادى الأولى ١٤١٢هـ، الموافق ٢٤-٢٩ أكتوبر ١٩٩٢م، ص٥٦٤-٥٦٧.

وانظر أيضاً : علي أحمد مدكور : "تقويم مناهج تربية المعلمين في ضوء معايير التصور الإسلامي" ألقي في مؤتمر "التوجيه الإسلامي للعلوم" سالف الذكر، المحور الثاني، ص٥٩١ وما بعدها.

(١٤) علي أحمد مدكور : "البحث عن هوية تربوية" مجلة دراسات تربوية، رابطة التربية الحديثة، القاهرة، المجلد الثاني، الجزء السابع، يونية ١٩٨٧، ص١٠٤.

وهناك كثير من المخلصين الذين يدافعون عن الإسلام من خلال الفلسفة، ويرون أننا بحاجة إلى "فلسفة" إسلامية، بحيث تكون صياغة فكرية محركة لمجتمع بأسره في كليته وخصوصيته، ولا أدري كيف نكون بحاجة إلى "فلسفة" وبين أيدينا كتاب الله، الذي قال -سبحانه- بحقه ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ (الإسراء: ٩)، وسنة رسوله ﷺ الذي قال في حق القرآن وحقها: "لقد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبدا: كتاب الله وسنتي".

لقد وصل الأمر إلى عدم اكتفاء بعضهم بإضافة كلمة "فلسفة" إلى الإسلام عموماً، بل أضافوها أيضاً في عناوين مقالاتهم وكتبهم إلى القرآن ذاته، فأصبحنا نرى عناوين مثل: "فلسفة القرآن في "كذا" ونظرية القرآن في كذا"....الخ.

إننا نقوم -دون قصد- بمسخ هويتنا التربوية والثقافية، والإساءة لمنجهنا الإسلامي في عقول أجيالنا الصاعدة وقلوبها، بأساليب مختلفة ربما كان أضلها أسلوب التغريب الذي كان يقوم به المبشرون والمستشرقون قديماً، وأصبح الكثير منا - ممن تعلموا عن طريق الابتعاث إلى جامعات الغرب، أو تخرجوا من أقسام الفلسفة في جامعاتنا المختلفة- يقومون اليوم به بالنيابة عنهم.

إننا قد نجد العذر، وقد نتذرع بعدم الحيلة فيما يأتينا عبر الأقمار الصناعية في الإذاعة المسموعة أو المرئية، أما أن نقوم بأنفسنا -تحت وطأة الانبهار بالثقافة الغربية وفلسفاتها ونظرياتها- بتعليم الأفكار الغربية والمناقضة لمنهج الله لأبنائنا في المدارس والجامعات، على أساس أنها فلسفات ونظريات سليمة وقويمة في توجيه السلوك الإنساني، فهذا ما لا يمكن قوله أو تبريره.

إن المنهج الذي يمثل قاعدة هويتنا المتميزة، منهج رباني المصدر والغاية، فهو -أولاً- ليس "فلسفة" أو ""نظرية" أو "أيديولوجية"، يقوم على وضعه جماعة من المفكرين، ربما يعكس الأفكار والمعتقدات التي تأثروا بها من الغرب أو الشرق أكثر مما يعكس واقعهم وواقع مجتمعهم. وهو -ثانياً- منهج "كامل

متكامل، لا يقبل تنمية ولا تكميلاً، كما أنه لا يقبل "قطع غيار" من خارجه، فهو من صنعة الله، فلا يتناسق معه ما هو من صنعة غيره.

إن الإسلام -باعتباره خاتم رسالات السماء- قدم إلى الناس منهجاً للحياة، يتجاوز حدود العلاقة بين الإنسان وربه، إلى محيط العلاقة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والكون من حوله.

فما المطلوب إذن؟

إن ما سبق يتطلب -بصورة أساسية- ما يأتي:

١- إعادة تصميم مناهج العلوم الشرعية في جميع مراحل التعليم العام بطريقة تتكامل فيها الثقافة الإسلامية -التي تشكل محوراً رئيسياً- مع طبيعة المتعلمين في كل مرحلة تعليمية من حيث؛ مطالبهم وحاجاتهم ونوعية المشكلات التي يواجهونها في حياتهم

٢- إعادة النظر في أقسام الفلسفة في الجامعات المختلفة، وإحلال العلوم الشرعية محل الفلسفة في هذه الأقسام، وتنظيم محتوى هذه العلوم وفقاً للتصور الإسلامي لحقائق الألوهية والكون والإنسان والحياة، بما يتسق مع طبيعة الطلبة، ومع المهمة التي يعدون لها على المستوى الجامعي.

٣- تأصيل العلوم الاجتماعية والإنسانية عموماً، التي تدرس في الجامعات الحديثة تأصيلاً إسلامياً، بحيث تعرض الحقائق والنظريات والفروض والتعميمات -التي تقدمها هذه العلوم- على التصور الإسلامي لحقائق الألوهية والكون والإنسان والحياة، لاختبارها والوقوف على ما يتفق أو يختلف مع هذا التصور، بغربلتها وتنقيتها مما علق بها من فكر دخيل لا يتفق وحقائق التصور الإسلامي. ومن جانب آخر، إرجاع العلوم الاجتماعية إلى أصولها وجذورها الأولى لدى المبدعين من علماء المسلمين، الذين لم يضعوا أصول العلوم الاجتماعية فحسب، وإنما تجاوزوها إلى أصول مناهج العلوم التجريبية، كالطب والهندسة والفلك والطبيعة والكيمياء والرياضيات...الخ.

٤- إعادة تصميم مناهج الطبيعة والرياضيات والتاريخ والجغرافيا، والسياسة والاقتصاد، والفنون والآداب، لتسهم في إدراك الناشئة لقوانين منهج الله في الكون والإنسان وتطبيقاتها في واقع الحياة.

٥- استخدام العربية وسيلة للتفكير والتعبير والاتصال في التدريس والتأليف والبحث العلمي على مستوى الجامعة. إذ أننا إن لم ننقل العلوم إلى لساننا فإننا سنظل متسولين في ميدان العلم أبداً. إن اليهود قد أخرجوا لغتهم من الأكفان وجعلوها لغة التحدث والتدريس، والتأليف والعلم والبحث، ولم يحتجَّ أحد منهم بالحجج الواهية التي يقيمها المغتربون والمستلبون فكرياً وثقافياً من أبناء جلدتنا!

مقررات العلوم الشرعية في الكليات التي تدرسها

يتناول هذا الجزء من البحث -بالتحليل والتفسير والتقويم- واقع مقررات العلوم الشرعية في بعض الكليات التي تدرسها بالفعل مثل كليات الشريعة، وأصول الدين واللغة العربية في جامعات الأزهر، والإمام محمد بن سعود الإسلامية، وجامعة إسلام أباد بباكستان، ودار العلوم وأقسام الدراسات الإسلامية ببعض كليات التربية.

الأهداف العامة لتدريس العلوم الشرعية: بين الواقع والطموح:

من خلال البحث في الوثائق واللوائح الخاصة ببعض الكليات التي تدرس العلوم الشرعية، يتضح للباحث -منذ الوهلة الأولى- عدم اهتمام معظم هذه الكليات بتحديد أهداف واضحة لمقررات العلوم الشرعية التي تدرسها. فلا تتجاوز الإشارات في الأهداف الواردة بلائحة كلية التربية بجامعة الأزهر -مثلاً- القول بـ "إعداد حملة الثانوية الأزهرية أو ما يعادلها لمهنة التدريس"[١٥]. وفي كلية العلوم

---

[١٥] جامعة الأزهر : كلية التربية، مشروع اللائحة الداخلية للكلية، مادة رقم (١) (أهداف الكلية)، ص٤.

الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، لا تتجاوز الإشارات القول بـ "تلبية المتطلبات المتزايدة من المعلمين المتخصصين في العلوم الشرعية واللغة العربية والعلوم الاجتماعية"[١٦]. وفي كلية التربية بجامعة الملك سعود، لا يتجاوز النص في أهداف الكلية القول بـ "إعداد مدرسين أكفاء وفقاً للاتجاهات التربوية الحديثة، ليضطلعوا بمهمة التدريس في المرحلتين؛ المتوسطة والثانوية". وذلك على الرغم من أن الكلية بها قسم للدراسات الإسلامية[١٧]. ولا يختلف الأمر كثيراً عن هذا بالنسبة لتدريس العلوم الشرعية في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة بمصر. فما شكل أهداف تدريس العلوم الشرعية في التصور الإسلامي؟

إن الهدف الأسمى لمناهج التربية عموماً هو إعداد الإنسان المسلم القادر على القيام بمقتضيات العبودية لله، ومقتضيات الخلافة في الأرض. ويتطلب هذا إيصال كل متعلم إلى درجة كماله الخاصة التي هيأه الله لها، كي يكون قادراً على الإسهام بإيجابية وفاعلية في عمارة الأرض وترقية الحياة على ظهرها وفق منهج الله. ولا يمكن لخريج كليات الشريعة والأصول وأقسام الدراسات الإسلامية، الذي سيعمل في مجالات الوعظ والخطابة والدعوة الإسلامية والتدريس عموماً، وتدريس العلوم الشرعية على وجه الخصوص؛ لا يمكن لهذا الخريج أن يحقق الهدف الأسمى للتربية -الذي سبق ذكره- إلا إذا كان مدركاً عن إيمان وفهم عميقين لطبيعة "التصور الإسلامي". والتصور الإسلامي "هو التفسير الإسلامي الشامل للوجود، الذي يتعامل الإنسان مع هذا الوجود على أساسه. وهو يتمثل -إجرائياً- في المقومات الجوهرية الأربعة التالية:

١- حقيقة الألوهية والفرق بينها وبين حقيقة العبودية.

٢- حقيقة الكون غيبه وشهوده

---

[١٦] المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية : دليل قسم التربية، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، ص٤.

[١٧] المملكة العربية السعودية، جامعة الملك سعود : دليل كلية التربية ١٤٠٥هـ - ١٤٠٦، ص١٣.

٣- حقيقة الإنسان.

٤- حقيقة الحياة الدنيا والآخرة.

إن هذه الحقائق الأربع، والعلاقات والارتباطات بينها، تمثل أساس التصور الاعتقادي الإسلامي والتصور الاجتماعي المنبثق عنه[١٨].

وبناءً على ما تقدم؛ فإن أهم ما ينبغي أن تعمل مناهج العلوم الشرعية على تحقيقه من أهداف في طلبتها ما يلي:

١. تحقيق إيمان الطلبة وفهمهم لحقيقة الألوهية، والفرق بينها وبين حقيقة العبودية: إن الطالب هنا لا بد من أن يفهم من خلال العلوم الشرعية عموماً، ومن نصوص القرآن والسنة على وجه الخصوص أن الله هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو على كل شيء قدير، وأن الله هو مصدر كل شيء، وإليه يعود كل شيء. ويترتب عليه -بمقتضى هذا الهدف- أن يسهم في تغيير وجه العالم وأن يقيم عالماً آخر، يقر فيه سلطان الله وحده، ويبطل سلطان الطواغيت[١٩].

٢. فهم الطلبة لحقيقة الكون غيبه وشهوده: لا بد من أن يدرك الطلبة حقيقة الكون الذي يعيشون فيه، وحقيقة مركز كل منهم كإنسان، وأن يدركوا أيضاً طبيعة العلاقات بينهم وبين مفردات هذا الكون غيبه وشهوده. ولا بد من أن يتم هذا الفهم من خلال التعامل المباشر مع نصوص القرآن والسنة.

٣. فهم الطلبة لحقيقة الإنسان من حيث؛ مصدره، ومركزه في الكون، ووظيفته في الحياة، وغايته: فلا بد من أن يفهم المتعلم من خلال النصوص مباشرة أنه مخلوق لله، وأنه مخلوق لعبادة الله، وأنه أكرم خلق الله على الأرض، وأن الله سخر كل شيء في الكون لخدمته، وأن مقتضى العبادة أن يقوم بحق الخلافة في الأرض على عهد الله وشرطه.

---

(١٨) علي أحمد مدكور : منهج تدريس العلوم الشرعية، مرجع سابق، ص٢٣-٢٤.

(١٩) سيد قطب : مقومات التصور الإسلامي، بيروت، دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص١٨٨.

٤. فهم الطلبة لحقيقة الحياة الدنيا والآخرة: لا بد من أن يدركوا أن الحياة ليست إلها، وليست قوة مدبرة في ذاتها، وليست تلقائية، وجدت مصادفة وتمضي خبط عشواء ! وإنما هي خليقة أنشأها الله بقدر، وتمضي وفق قدر. وأن لها خصائصها الذاتية التي تفرقها من الموات، وأن الذي أعطاها هذه الخصائص، هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى. ولا بد من أن يدركوا أن النشاط الإنساني في الحياة، سياسياً كان أم اجتماعياً أم اقتصادياً أم فكرياً، إنما هو موجه من قبل الله وفق منهج الله وشريعته.

٥. تمكين الطلبة من التعامل مع النص القرآني تلاوة وتدبراً، والوقوف على ما فيه من عقائد وأحكام وتشريعات: إن الهدف من دراسة القرآن الكريم لطلبة الجامعات ليس مجرد تطويع ألسنتهم على بليغ القول، وفصيح الكلام، وإمدادهم بثروة عظيمة من الألفاظ والعبارات والمعاني السامية، وتذوق أفانين الكلام، وإنما هو -قبل كل هذا- أن يتمكن الطلبة من عرض الآيات على عقولهم وقلوبهم، ليعرفوا أين يقفون من تنفيذ منهج الله في حياتهم وفي الأرض عموماً.

٦. الاقتداء برسول الله ﷺ، والتأسي بسماته الشخصية: إن طلبة الجامعة في أمس الحاجة إلى شخصية الرسول ﷺ للاقتداء بها في حياتهم. فالطلبة في هذه المرحلة يبحثون عن الشخصية التي يتمثلونها في حياتهم، من الزعماء والأبطال والفرسان. وهنا يأتي دور منهج العلوم الشرعية في اختيار الأحاديث المناسبة التي ترسم معالم شخصية الرسول ﷺ، القوية في غير استبداد، الحاسمة في غير ظلم، الرحيمة من غير ضعف، الشجاعة من غير تعد ولا عدوان إلا على الظالمين.[٢٠].

---

[٢٠] انظر : أهداف تدريس السنة، علي أحمد مدكور: منهج تدريس العلوم الشرعية، مرجع سابق، ص١٧٩-١٨٢.

٧. تعميق فهم حقيقة الألوهية لدى طلبة الجامعة، والفرق بينها وبين حقيقة العبودية. لا بد من أن يربي محتوى منهج علوم الشريعة الطلبة على أساس أن العقيدة هي آصرة التجمع الرئيسية في المجتمع المسلم، وليس مجرد الوطن أو القوم أو المال أو الإنتاج أو الأرض، وكل ما يتصل باللحم والدم والطين؛ لأن العقيدة تتصل بأشرف عناصر إنسانية الإنسان؛ وهي حرية الإرادة والاختيار، فالإنسان حر في اختيار عقيدته ومنهج حياته، لكنه لا رأي له في اختيار قومه وأرضه. كما أنه لا بد من أن يركز محتوى منهج تدريس العقيدة على إفهام الطلبة أن سر تخلف المجتمعات الإسلامية حالياً، هو عدم حفاظ هذه المجتمعات على تميزها بعقيدتها ومنهجها الرباني، وأن هجر العقيدة الربانية الفاعلة إلى تقليد الآخرين في إقامة الحياة وأوضاعها، هو أقصر الطرق للضياع والتخلف. فالمجتمع بلا عقيدة عاملة فاعلة مجتمع بلا هوية.

٨. تزويد الطلبة بأصول الفقه والأحكام وإقدارهم على نشر الدعوة إلى الله، عن طريق تزويدهم بالحقائق والمعايير والقيم والأحكام المتصلة بالتصور الإسلامي للألوهية والكون والإنسان والحياة. قال ﷺ: "من يرد الله به خيراً يفقه في الدين، وإنما العلم بالتعلم، وإن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر" (رواه البخاري).

٩. إعداد الطلبة القادرين على المشاركة الفاعلة في تحقيق مقاصد الإسلام الخمسة وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. فتحقيق هذه المقاصد يناسب الفطر، ويساير العقول، ويجاري التطور الراقي، ويصلح لكل زمان ومكان[٢١].

١٠. توسيع باب الاجتهاد، وإعداد القادرين على القيام به، المالكين لأدواته وعدته، المتأدبين بآداب الاختلاف دون تعصب أو تقليد للمذاهب. فالتقليد

---

[٢١] المرجع السابق، ص٢٣٣-٢٣٧.

والتعصب للمذاهب أفقد الأمة الهداية بالكتاب والسنة. وحدث القول بانسداد باب الاجتهاد وصارت الشريعة هي أقوال الفقهاء، وأقوال الفقهاء هي الشريعة. واعتبر كل من يخرج عن أقوال الفقهاء مبتدعاً لا يوثق بأقواله ولا يعتد بفتاواه"[٢٢].

١١. توعية الطلبة بطبيعة التاريخ وخصائصه: فلابد أن يفهم الطلبه بأن التاريخ ليس هو الحوادث، وإنما هو تفسير الحوادث، وإدراك الروابط والعلاقات الظاهرة والباطنة، التي تجمع هذه الحوادث، وتجعل منها وحدة متماسكة الحلقات، ممتدة في الزمان والمكان، امتداد الكائن الحي في الزمان والمكان. ولابد أن يفهم الطلبة أن إدراك أحداث الحياة الإسلامية -بدءاً من السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي- إدراكاً كاملاً، يتوقف على فهمهم للتصور الإسلامي للألوهية والكون والإنسان والحياة. كما لابد لهم أن يدركوا أن كل مرئي يختلف شكله باختلاف زاوية الرؤية. فلذلك ليس من المعقول -علمياً وموضوعياً- أن يكتب التاريخ الإسلامي بأيد غير مسلمة. بل لا بد أن يكون كاتبه مسلماً، يستلهم روح الإسلام وطبيعة التصور الإسلامي وراء الأحداث.

مسميات المقررات وتوصيفاتها:

ربما كان أهم سؤال يتبادر إلى الذهن الآن هو: إلى أي مدى يسهم محتوى العلوم الشرعية، الذي يدرس بالفعل في بعض الجامعات والكليات والأقسام ذات الصلة، في تحقيق الأهداف السابقة؟

من خلال الممارسة الميدانية كخريج للأزهر ودار العلوم، ومن خلال الوثائق والبحوث ذات الصلة، يتضح أن معظم الأهداف السابقة لم تتحقق، والأسباب فيما يلي:

---

[٢٢] لسيد سابق : فقه السنة، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الشرعية السابعة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، الجزء الأول، ص١٣.

جامعة الأزهر:

ظلت جامعة الأزهر جامعة لتدريس العلوم الشرعية واللغة العربية، بعيدة عن تدريس العلوم التطبيقية والتجريبية حتى ظهر قانون تطوير الأزهر رقم ١٠٣ عام ١٩٦١م.[٢٣] وقد اشتمل هذا القانون على مجموعة من المبادىء أكدت على إزالة الفوارق بين جامعة الأزهر وخريجيه، وبين الجامعات الأخرى في مصر وخريجيها، من حيث تكافؤ الفرص من جميع النواحي، ومن ذلك توحيد الشهادات الثانوية والجامعية. على أن يبقى للأزهر امتيازه الذي يتمثل في حرصه على التراث الإسلامي، ودراسته وتجليته ونشره. وتأهيل عالم الدين الإسلامي للمشاركة في أنواع النشاط والإنتاج والريادة والقدوة الطيّبة في الحياة. بالاضافة إلى تطوير الجامعة بحيث يشتمل على كليات أصول الدين، والشريعة والقانون، واللغة العربية، وكلية الإدارة والمعاملات، وكلية الهندسة، وكلية الزراعة، وكلية البنات[٢٤].

ومن المقررات الشرعية الأساسية التي تدرس في كلية التربية جامعة الأزهر (شعبة الدراسات الإسلامية) على سبيل المثال:

- التفسير وعلوم القرآن	٤ ساعات
- الحديث وعلومه	٤ ساعات
- التوحيد	ساعتان
- الفقه المذهبي	٤ ساعات
- أصول الفقه	٤ ساعات

---

(٢٣) أحمد محمد عوف : الأزهر في ألف عام، عدد خاص بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفي للأزهر الشريف، السنة الثالثة عشرة، الكتاب الثاني، سلسلة البحوث الإسلامية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص١٣٤-١٣٥.

(٢٤) أنشئت كلية الإدارة والمعاملات عام ١٩٦٢م، وكليات الهندسة والطب والصيدلة عام ١٩٦٤م، وكليات الزراعة والتربية والعلوم عام ١٩٦٦م، وكلية طب الأسنان عام ١٩٧٣م.

- فقه الكتاب والسنة	٣ ساعات
- الفقه المقارن	ساعتان
- تاريخ الفقه	ساعة واحدة
- تصوف وأخلاق إسلامية	ساعتان
- قرآن كريم	ساعتان[٢٥]

هذه المقررات بمسمياتها سالفة الذكر، تدرس في كليات أصول الدين، والشريعة، واللغة العربية. وبعض هذه المقررات تدرس كما هي، في كليات الطب والصيدلة والزراعة والكليات الحديثة الأخرى.

وهناك ملاحظات حول هذه المقررات أهمها ما يلي:

أولاً : إن هذه العلوم مثل التفسير وعلوم القرآن، والحديث وعلومه، والفقه المذهبي؛ كلها تدور حول الموضوع الرئيسي لها، ولا ترد حوضه. فالتفسير وعلوم القرآن، أو المدخل لعلوم القرآن والحديث وعلومه، أو المدخل لعلوم الحديث كلها تدور حول القرآن والحديث، ولا تعالج النص القرآني أو نص الحديث قراءة وفهماً وتفسيراً. ففيها كلام كثير عن القرآن وليس في القرآن ذاته، وكلام كثير عن الحديث، وليس في الحديث ذاته. والنتيجة جهل الخريجين الجدد بنصوص في القرآن والحديث، وجهلهم بالتصور الإسلامي لحقائق الألوهية والكون والإنسان والحياة !

ثانياً : تدرس هذه العلوم في تنظيمها القديم، الذي يراعي منطق المادة ولا يراعي احتياجات الطلبة وحياتهم. والنتيجة أن الطلبة يتخرجون وهم لا يدركون إلا القليل عن التصور الإسلامي لنظم الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع والتربية، والثقافة والفنون والإعلام والإعلان...الخ.

ثالثاً : يرى الكثير أن تجربة تطوير جامعة الأزهر لم يقدر لها التوفيق في توجيه العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم التطبيقية توجيهاً إسلامياً صحيحاً. ومن

---

[٢٥] جامعة الأزهر -كلية التربية، مشروع اللائحة الداخلية، مرجع سابق، ص٢٢ وما بعدها.

أهم أسباب ذلك إغفال تدريس العلوم الكونية في التراث الإسلامي، وفصل المواد الشرعية عن المواد العلمية، بدعوى أن العلوم التجريبية كالطبية والكيميائية من العلوم المحايدة، والحقيقة أن الحياد العلمي ينصب على المنهج العلمي ذاته، لا على توجيه نتائج العلم مثل بنوك المني، والهندسة الوراثية والتلقيح الصناعي وبعض المنتجات الحربية، وغيرها من الاختراعات المتعددة في محيط الكيمياء والفيزياء....الخ.

رابعاً : توحيد المواد الشرعية التي تدرس في جميع كليات جامعة الأزهر. في حين أنه من الأجدر أن تدرس كل كلية ما يتصل بتخصصها من مواد إسلامية، كأن يدرس طلبة التجارة البيوع الإسلامية وفقه المعاملات المناظر لمادة النظم المعاصرة،[٢٦] وأن يدرس طلبة كلية العلوم الآيات الكونية والإعجاز العلمي في القرآن والسنة،[٢٧] وكأن يدرس طلبة الهندسة العمارة الإسلامية خصائصها وتطورها، وخصائص المدن الإسلامية، كما يدرسون أصول التخطيط الإسلامي. وفي قسم الاجتماع يمكن أن تدرس مواد علم الاجتماع من المنظور الإسلامي، وعلم الاجتماع الخلدوني. كما أن على طلبة كلية الطب دراسة آداب مهنة الطب، وما ينبغي أن يتوفر في الطبيب المسلم، وتراث المسلمين من المراجع الطبية القيمة. وعلى طلبة كلية التربية دراسة أصول التربية، وأصول علم النفس، وأصول المناهج في التصور الإسلامي لها. لكن هذا كله غير قائم. فالمواد الشرعية موحدة في جميع الكليات على اختلاف أنواعها.

خامساً: إذا كانت الجامعة قد خطت خطوة إيجابية بتدريس كل العلوم الشرعية بكل أقسام كلية اللغات والترجمة، بهدف تخريج دعاة يخاطبون الخلق بكل لغات الدنيا -وهي شيء محمود بالتأكيد- إلا أن العلوم الشرعية التي تدرس حتى في الكليات العلمية والتطبيقية، هي نفسها التي تدرس في كليات أصول

---

[٢٦] أحمد فؤاد باشا : العلوم الكونية في التراث الإسلامي، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١١هـ.

[٢٧] كارم غنيم : الآيات الكونية في القرآن (دراسة في المنهج)، القاهرة، دار المشرق العربي، ١٤١٠هـ ١٩٨٩م، ص٣٣-٣٦.

الدين والشريعة، فهي تدرس كما لو كانت نسخة مكررة يخاطب بها الجميع، دون اعتبار لحاجات الطلبة وحاجات التخصص، ونوعيات الخريجين المنشودين من كل كلية، وهذا تفريغ لدور الأزهر وأغراض تطويره من مضامينها.

سادساً: تدريس معظم العلوم الإنسانية: اجتماعية واقتصادية وسياسية وتربوية، والعلوم التطبيقية من منطلقات بعيدة تماماً عن التصور الإسلامي لها. وأكبر الأسباب في ذلك يعود إلى عدم الدقة في اختيار الأساتذة في هذه الكليات. فمعظم الأساتذة في كليات جامعة الأزهر الجديدة، ليس لديهم خلفية فكرية شرعية، بل إن خلفياتهم الغربية عن الإسلام هي السائدة، الأمر الذي يجعلهم عاجزين عن مباشرة التأصيل الإسلامي للعلوم التي يقومون بتدريسها، وعاجزين عن التأليف فيه من منظور إسلامي، حتى لو أرادوا ذلك، ففاقد الشيء لا يعطيه. كما أن معظمهم لا يهتمون أساساً بذلك أو يحرصون عليه، باعتباره ضرباً من العبث وعدم الموضوعية والخلط في الأمور العلمية من وجهة نظرهم.

سابعاً: حشو الكتب التي تدرس في التخصصات الاجتماعية والتربوية والنفسية والعلوم التطبيقية عموماً، بنظريات وفلسفات تناقض الدين، وتدعو بشكل غير مباشر إلى البعد عنه والتقليل من شأنه. وتدريس هذه الفلسفات والنظريات دون نقد أو تقويم في ضوء التصور الاسلامي الغائب أو المغيب.

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالسعودية:

تختلف جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية التي أنشئت عام ١٣٧٠هـ عن جامعة الأزهر، في اقتصارها على تدريس العلوم الشرعية والعربية والإنسانية دون غيرها من العلوم التجريبية والتطبيقية[٢٨]. ومن أهم أهداف هذه الجامعة ما يلي:

---

(٢٨) مجلة الأمة القطرية : العدد ١٧، جمادي الأولى ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م "تحقيق عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية"، ص٤٩-٥٩.

١- توفير أسباب التعليم الجامعي والدراسات العليا في العلوم الشرعية وعلوم اللغة العربية وبعض العلوم الاجتماعية.

٢- العناية بالبحوث الإسلامية، وترجمتها ونشرها في أقطار الأمة الإسلامية.

٣- تنظيم العلاقات مع جامعات العالم الإسلامي، لسد فراغ الدراسات الإسلامية، وعقد الندوات والمؤتمرات المشتركة، والعناية بالبحوث الفقهية والقانونية والمقارنة.

٤- إعداد متخصصين في العلوم الإسلامية، وعلوم اللغة العربية، والعلوم الاجتماعية والتاريخية، وإعداد مدرسين في هذه الحقول، وإعداد قضاة مؤهلين في العلوم الشرعية.

٥- المساهمة في تلبية حاجات البلاد الإسلامية إلى إعداد طائفة من أبنائها في العلوم الشرعية والعربية والاجتماعية والتربوية.

وتقوم كليات الشريعة وأصول الدين واللغة العربية بتدريس العلوم الشرعية مثل: المدخل إلى علوم القرآن، والمدخل إلى علوم الحديث، والمدخل إلى العقيدة الإسلامية، والمدخل إلى الفقه الإسلامي..الخ بالطريقة التقليدية، التي تدرس بها هذه العلوم في الأزهر. ويراعى في تنظيم المحتوى الأسس التي تراعى في تنظيم المواد الدراسية المنفصلة، التي لا تراعي -في الغالب- التكوين الأصولي لنظم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأسرية؛ إذ يمكن أن نرى جزئيات كل نظام من نظم الحياة مبعثراً مشتتاً في مقررات موزعة في سنوات الدراسة المختلفة. والنتيجة أن الطالب يتخرج وليس لديه تصور إسلامي كامل لحقائق الكون والإنسان، وحقائق الحياة الاجتماعية التي يعيشها.

ومع ذلك، ففي إطار المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي -الذي عقد بمكة المكرمة عام ١٣٩٦هـ- أنشأت الجامعة قسماً خاصاً بالاقتصاد الإسلامي، ألحقته بكلية الشريعة، ليتعاون مع مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، الذي أنشيء بجامعة الملك عبد العزيز عام ١٣٩٧هـ، من أجل بناء الفكر الاقتصادي على أسس إسلامية، وإعداد رجال متخصصين في الاقتصاد الإسلامي.

وتقدم الجامعة العلوم الاجتماعية من خلال كلية العلوم الاجتماعية، التي تشتمل على أقسام التربية، وعلم النفس، والخدمة الاجتماعية، والتاريخ، والمكتبات، والاجتماع، والحضارة، والجغرافيا. وتحاول كل أقسام هذه الكلية تقديم المقررات به، من خلال المنظور الإسلامي. لكن اعتمادها على الأساتذة المتخرجين في الجامعات المصرية والعربية والأوروبية الحديثة أعاق كثيراً مسيرة هذا التوجه. كما أن اعتماد الجامعة في إعداد هيئة التدريس فيها على ابتعاث أبنائها إلى جامعات الغرب عموماً، وجامعات الولايات المتحدة على وجه الخصوص، قد شتت وما يزال يشتت كثيراً من جهودها في هذا السبيل، إذ إن كثيراً منهم يعود وقد تزود بشعور العداء أو اللامبالاة -على الأقل- نحو توجيه العلوم الاجتماعية توجيها إسلامياً.

ومع ذلك لا بد من القول إن جامعة الإمام جادة فعلاً في تأصيل العلوم الاجتماعية المختلفة تأصيلاً إسلامياً. وتعد ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، التي أقامتها الجامعة من ٥-٦ جمادى الثانية ١٤٠٧ هـ بالرياض[٢٩] نقطة الانطلاق الجادة نحو عملية التأصيل، والتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية التي تدرس في الجامعة. فقد حددت الندوة قواعد التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية المختلفة. وبناء على توصياتها بدأت الجامعة في تكليف عدد من الأساتذة المتخصصين، في مجالات التربية وعلم النفس والمناهج، والاجتماع، والخدمة الاجتماعية، والتاريخ والحضارة. للتأليف في هذه المجالات، بقصد وضع الأصول والموجهات، الهادية لكل علم في ضوء التصور الإسلامي له.

---

(٢٩) عبد الله بن عبد المحسن التركي : كلمة الافتتاح في ندوة : "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، الرياض من ٥-٦ جمادى الثانية، ١٤٠٧هـ، ص١.

الجامعة الإسلامية في إسلام أباد:

يجاهد شعب باكستان، منذ حصوله على الاستقلال، في سبيل إقامة دولة إسلامية، تعيش حياة إسلامية. غير أن قيام الدولة الإسلامية يحتاج أولاً إلى إعداد القيادات الإسلامية، القادرة على صياغة الحياة صياغة إسلامية، وتستطيع تقديم الحلول الإسلامية لمشكلات العصر في التشريع والقضاء، والسياسة والاقتصاد، والتربية والتعليم.

من هذا المنطلق تم إنشاء كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في إطار جامعة القائد الأعظم بإسلام أباد التي بدأت الدراسات بها عام ١٩٧٨م[٣٠]، ثم تحولت في العام التالي؛ أي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري إلى جامعة إسلامية مستقلة، ضمت في مرحلتها الأولى ست كليات ومعاهد هي:

١- كلية الشريعة والقانون.
٢- كلية أصول الدين والدعوة والقراءات.
٣- كلية الدراسات الاجتماعية الإسلامية (الاقتصاد الإسلامي).
٤- كلية اللغات والدراسات اللغوية (العربية والإنجليزية).
٥- معهد التدريب الشرعي للقضاة ورجال المهن القانونية.
٦- كلية التعليم الإسلامي.
٧- مجمع البحوث الإسلامية.

وإذا كانت هذه الجامعة قد أنشئت في الأصل لإعداد الكوادر الباكستانية القادرة على إقامة الدولة الإسلامية، إلا أن الجامعة تعد جامعة إسلامية دولية لخدمة أبناء الأمة الإسلامية كافة، ويلتحق بها كثير من الطلبة من الأقطار

---

[٣٠] حسن الشافعي : الجامعة الإسلامية في إسلام أباد، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٤١، في ١١ محرم ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م، ص١٧٧ وما بعدها.

الإسلامية في جنوب شرق آسيا. وتقوم هذه الجامعة بتدريس العلوم الشرعية في كليتي الشريعة والقانون وأصول الدين، على النحو الذي يحقق الأهداف العلمية الحياتية، التي تتمثل في تخريج الدعاة والقضاة الشرعيين.

وتركز كلية الدراسات الاجتماعية على الاقتصاد الإسلامي، وتوجيه العلوم الاجتماعية توجيهاً إسلامياً. بينما تركز كلية التعليم الإسلامي على تأصيل عملية التربية والتعليم وعلم النفس والمناهج تأصيلاً إسلامياً، وانطلاقها من منطلقات إسلامية.

وتعد هذه الجامعة الوحيدة خارج العالم العربي تقريباً التي تعتبر اللغة العربية لغة التعليم الأساسية؛ إذ يشترك الطلبة في السنة الأولى في تلقي اللغة العربية والإنجليزية، وبعدها يدرسون العلوم الشرعية كافة باللغة العربية، ويؤدون امتحاناً فيها إلى جانب قليل من المناهج بالإنجليزية في القانون أو الاقتصاد، أو بعض الفروع الأخرى.

دار العلوم بجامعة القاهرة، وقسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود: جمعت بين هاتين المؤسستين، لوجود سمات كثيرة متقاربة بينهما، خاصة فيما يتصل بالعلوم الشرعية التي تدرس فيهما. فبالرغم من أن دار العلوم تعد طلبتها لتدريس اللغة العربية والعلوم الشرعية بمدارس التعليم العام، وأن قسم الدراسات يعد طلبته لتدريس العلوم الشرعية فقط، إلا أن العلوم التي تقدم بهما ذات سمات متقاربة. فكلتاهما تقدم مدخلاً لعلوم القرآن وأصول التفسير يدور حول نزول القرآن، وترتيب السور والآيات ومناهج التفسير، وما إلى ذلك من أمور تدور حول القرآن، دون اللجوء إلى النصوص ومعالجتها وفهم ما فيها من أحكام وتشريعات. لذلك يتخرج معظم الطلبة ولم يحفظوا من القرآن شيئاً، بل لا يستطيعون قراءة نصوصه قراءة صحيحة على الرغم من الوقت الطويل الذي قضوه في الحديث عن القرآن!

كذلك الأمر فيما يتصل بالحديث النبوي الشريف، فكلتا المؤسستين تقدم مقررات مثل: المدخل إلى علوم الحديث أو أصول الحديث النبوي. وتدور مثل هذه المقررات حول توثيق السنة، من حيث؛ السند والمتن، وأنواع الحديث؛ وكلها أمور تدور حول الحديث دون العلاج المباشر لنصوص الحديث، واستنباط الأحكام منها والوقوف على التصور الإسلامي للألوهية والكون والإنسان والحياة من خلالها.

وكلتاهما تقدم مقررات مثل: المدخل إلى الفقه الإسلامي. ويدور الحديث فيه عن تطور الفقه في العصور المختلفة، وأصول الفقه، والفقه المقارن، وفقه النظم، وفقه العبادات، وفقه المعاملات، وفقه العقوبات، وفقه الأسرة والأحوال الشخصية والميراث[٣١].

والحقيقة الملموسة في كثير من الجامعات أن التفتيت والتجزيء في المقررات، واستحداث مقررات جديدة، لا يتم في الأغلب والأعم نتيجة لحاجات الطلبة أو من أجل إعدادهم الإعداد الأمثل للوظائف التي سيقومون بها بعد تخرجهم، وإنما من أجل استحداث تخصصات جديدة، تناسب الأعضاء الجدد في هيئات التدريس. ومن أجل إنشاء وظائف جديدة في ميادين التخصص، وما يستتبع ذلك من تأليف الكتب وعمل المذكرات.

وهناك مقررات أخرى مثل: المدخل إلى العقيدة الإسلامية، والعقيدة الإسلامية والمذاهب الفكرية، وعقيدة أهل السنة والجماعة، وموقف أهل السنة من الفرق، والمتكلمون والرد عليهم، والمنطق اليوناني ونقد المسلمين له، وموقف الإسلام من الفلسفة، والتصوف في ضوء الإسلام، والملل والنحل، والإسلام والمذاهب الحديثة والمعاصرة.

من هذا العرض للمقررات يتبين أن نصف خطة الدراسة في قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود على الأقل، تقضى من أجل حشو ذهن

---

[٣١] دليل كلية التربية جامعة الملك سعود، مرجع سابق، ص١٣ وما بعدها.

الطلبة بمعلومات لا قيمة لها كثيراً في حياته. وإذا كان من الضروري تدريسها فقد يكون ذلك مقبولاً على مستوى الدراسات العليا. أما بالنسبة للطالب الذي لا يحفظ شيئاً من القرآن والحديث، وهما مصدر الإسلام ومرجع العلوم وأساس الحياة، فإن ذلك يكاد يكون ضرباً من العبث، لا يمكن أن يسهم في تحقيق أهداف تدريس العلوم الشرعية التي سبق ذكرها.

كليات الإلهيات بتركيا:

كان التعليم الشرعي محرماً في تركيا حتى عام ١٩٤٨م. أما الآن ففي تركيا عدد من "الكليات الإلهية"، وقد ظهر هذا المسمى بديلاً عن "العلوم الشرعية" عام ١٩٢٤م. وقد انتشر هذا المسمى الغربي العلماني "الإلهيات" أو "اللاهوت" بعد تبني الاتجاه العلماني في تركيا على يد كمال أتاتورك[٣٢].

وأشهر الكليات الإسلامية في تركيا، كلية الإلهيات التابعة لجامعة أنقرة، وكلية الإلهيات التابعة لجامعة مرمرة في إستامبول. وتدور الدراسة عموماً في هذه الكليات في اللغة العربية، والقرآن الكريم. وبعض العلوم الشرعية الأخرى، ويستمر تدريس اللغة العربية طوال سنوات الدراسة لأهميتها في دراسة العلوم الشرعية، ودراسة نصوص القرآن الكريم وتلاوته وحفظ ما تيسر منه. وفي السنة أو السنتين الأخيرتين من الدراسة يتقدم كل طالب برغبته في التخصص، الذي يشمل علوم التفسير والحديث والفلسفة الإسلامية والتاريخ الإسلامي وعلم الكلام. والدراسات في هذه العلوم تدور حول الكلام عن هذه العلوم، أكثر من اللجوء إلى النصوص نفسها. لذلك تنمو دراسة الفلسفات وعلم الكلام والتصوف، والملل والنحل.

وتصمم مناهج هذه الكليات وتقوم على تطويرها هيئات حكومية عليا شكلت لهذا الغرض. ويعين خريجو هذه الكليات من قبل وزارة التربية الوطنية، أو من قبل رئاسة الشؤون الدينية في الثانويات العامة والثانويات الشرعية، وفي مجالات الوعظ والإرشاد والإمامة والإفتاء، وخطبة الجمعة في المساجد.

---

[٣٢] مجلة الأمة القطرية، العدد ٥٩، كليات الإلهيات في تركيا، ص٤٢ وما بعدها.

ويتم تدريب الطلبة في السنة النهائية في مجال التدريس، لاكتساب الخبرات المهنية في عملية التعليم، وذلك طبقاً لمنهج معين يتضمن مادتي الثقافة الإسلامية والأخلاق، تحت إشراف الفنيين من الكليات والمدارس. وكذلك يتم تدريب الطلبة الآخرين على الوعظ والإرشاد والخطابة عن طريق إلحاقهم برئاسة الشؤون الدينية في تركيا، وفي المكاتب العامة والإدارات وغيرها، وذلك لإلمامهم بالمراجع التي كتبت بها معظم فروع الثقافة الإسلامية عربية كانت أم فارسية أم تركية.

جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان:

بدأت الجامعة بمعهد أم درمان العلمي عام ١٩١٢م، الذي أقيم على نهج الأزهر الشريف، ويضم ثلاث مراحل تعليمية: الوسطى والثانوية والجامعية. ثم تحول المعهد إلى جامعة إسلامية عام ١٩٦٥م. وفي عام ١٩٧٥م أصبحت الجامعة تضم أربع كليات[٣٣] هي:

الدراسات الإسلامية، والدراسات الاجتماعية، والآداب، وكلية البنات.

وقد تميزت هذه الجامعة بإنشائها لشعبة الصحافة والإعلام، وتركيزها على الصحافة الإسلامية، وتزويد الطلبة بالثقافة الإسلامية الأصلية، حتى يتمكنوا من أداء رسالتهم الاجتماعية، وقيادة الرأي العام بالشكل الذي يحافظ على القيم الخلقية والتقاليد الإسلامية والعربية. ويقف في وجه الإلحاد والانحلال الخلقي وغير ذلك من الأمراض، التي انتشرت في المجتمعات الإسلامية نتيجة للغزو الثقافي الغربي، وتقليد الحياة الغربية ومحاكاتها دون وعي.

واهتمت كلية الآداب بإنشائها لشعبة الجغرافيا والفلك، والتركيز على جغرافية العالم الإسلامي. وقد ضمت كلية الدراسات الاجتماعية ثلاث شعب مهمة

---

(٣٣) مجلة الأمة القطرية، العدد ٦، إبريل ١٩٨١م، جامعة أم درمان الإسلامية، ص٢٠.

هي: الشريعة والقانون، والاقتصاد الإسلامي والعلوم السياسية، وشعبة العلوم الإدارية، ويتم التدريس في هذه الشعب وغيرها من منطلقات إسلامية.

ومن أهم شعب كلية البنات، شعبة الخدمة الاجتماعية وشعبة الاقتصاد المنزلي، وذلك لتخريج جيل من الفتيات المثقفات ثقافة إسلامية عالية، في مجالات تتفق وطبيعة مستقبل الفتيات المسلمات، مثل شعبة الخدمة الاجتماعية وشعبة التربية والاقتصاد المنزلي .

وهناك جامعات أخرى تدرس العلوم الشرعية على نحو ما سبق أن ذكرنا. ومن أهمها جامعة الزيتونة بتونس وجامعة القرويين بالمغرب، وجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر، والجامعة الإسلامية في غزة.

أهم النتائج:

من العرض السابق يتضح أن هناك اهتماماً متزايداً في الجامعات الإسلامية بتدريس العلوم الشرعية، وتطوير مناهج هذه العلوم، لتصير أكثر قدرة على تلبية حاجات الطلبة وحاجات المجتمع، وأكثر قدرة على مواجهة مشكلات العصر. ومع ذلك فهناك تفاوت في قدرة الجامعات المختلفة على تطويع محتوى مناهج العلوم، كي يؤدي مهمته في هذا الصدد. لكن السمة العامة لمحتوى المناهج التي سبق التعرض لها، أنها تعجز غالباً عن تحقيق الأهداف التي سبق ذكرها، وهي الأهداف المنشودة من وراء تدريس العلوم الشرعية.

وهناك أسباب وراء هذا القصور، من أهمها ما يلي:

١- الدوران حول نصوص القرآن والسنة والعقيدة وأصول الفقه، من خلال مقررات مثل المدخل إلى علوم القرآن، والمدخل إلى علوم الحديث، والمدخل إلى علوم العقيدة، والمدخل إلى علوم الفقه.. الخ، وهذه المقررات تستوعب وقت الطلبة وجهدهم كما تستوعب الخطة الدراسية، دون أن تدرب الطلبة على كيفية تناول النص من القرآن أو السنة، بالتلاوة والفهم واستنباط الأحكام وربط ذلك

بالحياة. وقد تخرجت من خلال ذلك أجيال من الدعاة والوعاظ والمعلمين غير القادرين على التعامل مع النصوص، بل غير قادرين على قراءتها.

٢- تدريس العلوم الشرعية وتنظيم محتواها في صورة مواد دراسية منفصلة، لا يجمع شتاتها جامع. فالنصوص والموجهات التي تحكم النظام السياسي في الإسلام أو النظام الاقتصادي مثلاً، تجدها مبعثرة بين عدد كبير من المقررات التي يدرسها الطلبة في سنوات مختلفة. مما يجعل الربط بين حقائق العلم، والتسخير لهذه الحقائق في خدمة الحياة من أشق الأمور على العقول الصغيرة، التي ليس لديها رصيد من نصوص القرآن والسنة.

٣- إغفال تدريس العلوم الكونية من خلال العلوم الشرعية، وفصل العلوم الشرعية عن المواد العلمية، بدعوى أن العلوم التجريبية محايدة، وتوحيد العلوم الشرعية، التي تدرس في الكليات العملية. في حين أن الحكمة تقضي أن تدرس كل كلية؛ عملية أو تجريبية -من محتوى العلوم الشرعية- ما يناسب تخصص الطلبة فيها، وما يؤدي إلى ربط هذا التخصص بموجهاته الإسلامية.

٤- وقد أدت النتيجة السابقة إلى نتيجة أخرى أبعد مدى في الاتجاه غير المرغوب. فمعظم العلوم العملية والتجريبية التي تدرس في كليات جامعة الأزهر الحديث -مثلاً- تدرس من منطلقات غير إسلامية، وتكرس نظريات وفلسفات تتصادم مع الإسلام في الشكل والمضمون.

٥- وقد ترتب على كل ما سبق تخريج أجيال من الشباب، تجهل تصورها الإسلامي للألوهية والكون والإنسان والحياة، وهي -بالتالي- قابلة للاستلاب الثقافي والحضاري الوافد، عبر وسائل الاتصال الحديثة التي جعلت الأرض تبدو قرية إلكترونية صغيرة.

تصور مقترح لمحتوى منهج العلوم الشرعية في الجامعات

أساس التصور:

ينطلق هذا التصور من مسلمة مؤداها أن الهدف العام والرئيسي لمناهج العلوم الشرعية في التعليم عموماً، وفي التعليم الجامعي على وجه الخصوص، هو إيضاح طبيعة التصور الإسلامي لحقائق الألوهية والكون والإنسان والحياة. هذا التصور الذي يبدأ من الحقيقة الإلهية وبها، ويمتد إلى طبيعة الكون غيبه وشهوده، وطبيعة الحياة غيبها وشهودها، وطبيعة الإنسان من حيث؛ مصدره، ومركزه في الكون، ووظيفته في الحياة، وغايته.

إن العلوم الشرعية هي الأصول الموجهة لهذا التصور الكبير، الذي ترجع إليه كل تعاليم الإسلام. فالتصور الإسلامي للألوهية والكون والإنسان والحياة هو "تصور اعتقادي" شامل، ينبثق عنه "تصور اجتماعي" متكامل[٣٤].

إن إيضاح هذا التصور -مع التدرج في تعميق فهمه- هو العامل الحاسم في انتشال الطلبة من الشعور بأنهم فلتة ضائعة في الكون، لا تدري من أين جاءت، وإلى أين مصيرها. فإيضاح التصور هو الذي يحدد للطلبة مصدرهم، ومركزهم الكريم في الكون، ووظيفتهم العظيمة في الحياة كخلفاء في الأرض، من أجل إعمارها وترقية الحياة على ظهرها وفق منهج الله[٣٥].

تنظيم المحتوى وفقاً لحقائق التصور:

وفقاً لأساس التصور الإسلامي اقترح تنظيم موضوعات محتوى منهج العلوم الشرعية، التي ينبغي أن تدرس في الجامعات في صورة وحدات أو محاور. كل وحدة تدور حول حقيقة من حقائق التصور الإسلامي الأربع الآتية:

---

[٣٤] علي أحمد مدكور : منهج تدريس العلوم الشرعية، مرجع سابق، ص١٤١.

[٣٥] علي أحمد مدكور : منهج تدريس العلوم الشرعية، مرجع سابق، ص١٤١.

١- حقيقة الألوهية.

٢- حقيقة الكون.

٣- حقيقة الإنسان.

٤- حقيقة الحياة.

وتتكون كل وحدة من مجموعة من موضوعات العلوم الشرعية وذلك على النحو التالي:

الوحدة الأولى: حقيقة الألوهية في التصور الاسلامي

وتتكون مما يلي على سبيل المثال لا الحصر:

- نصوص القرآن والسنة المتصلة بحقيقة الألوهية والفرق بينها وبين حقيقة العبودية(٣٦).
- موضوعات العقيدة: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، والبعث، والحشر، والحساب، والصراط، والجنة والنار.
- توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الذات والصفات.
- الإيمان والإسلام والإحسان.
- الحفاظ على الدين أول مقاصد الإسلام.
- كفالة الحرية الدينية لغير المسلمين.

يتم تدريس هذه الموضوعات وغيرها مما يتصل بحقيقة الألوهية من خلال النصوص القرآنية، بل تجمع كل النصوص القرآنية والأحاديث القدسية والأحاديث النبوية حقيقة الألوهية وتدرس حقيقة الألوهية من خلالها، مع مراعاة التفريق بين حقيقة الألوهية وحقيقة العبودية.

---

(٣٦) المرجع السابق، ص١٤٣-١٤٤.

الوحدة الثانية: حقيقة الكون في التصور الإسلامي

تدور هذه الوحدة حول موضوعات منها -على سبيل المثال لا الحصر:

- كل النصوص المتعلقة بالكون المغيب، وحقيقة الإيمان به، ومكوناته مثل الروح، والملائكة، والجن، والشياطين، ومكونات الملأ الأعلى ...
- النصوص المتعلقة، بالكون المشهود، ودور الإنسان فيه، ومفرداته من السماء والأرض والماء والهواء والسحاب والأمطار، والبحار والأنهار، والحيوان والنبات، وكيفية التعامل مع مفردات هذا الكون المشهود، على النحو الذي يسهم في إعمار الحياة وفق منهج الله.

الوحدة الثالثة: حقيقة الإنسان في التصور الإسلامي

تدور هذه الوحدة حول "الإنسان" من خلال نصوص القرآن والعقيدة والفقه، مع التركيز على ما يلي:

- حقيقة فطرته وطبيعته الإنسانية ومكوناتها.
- مراحل نموه وحاجاته ومطالبه في كل مرحلة.
- مركزه في الكون، وآيات تكريم الله له.
- وظيفته في الحياة.

وهنا لا بد من الربط بين مفهوم "العبادة" ومفهوم "الخلافة في الأرض" ومفهوم "الإحسان في العمل" في التصور الإسلامي.

- "الأسرة" في التصور الإسلامي، وتشمل موضوعات مثل: الزواج، اختيار الزوج والزوجة، الخطبة، عقد الزواج، شروط صحة الزواج، زواج نساء أهل الكتاب، النفقة، الطلاق، الخلع، النشوز، الحدود، الحفاظ على النفس، القصاص، الجنايات، الحفاظ على النسل.
- العلاقات الإنسانية:
  - الرجل والمرأة.
  - الفرد والمجتمع.
  - العلاقات الاجتماعية...الخ.

الوحدة الرابعة: حقيقة الحياة في التصور الإسلامي

سبق أن قلنا إن حقيقة الألوهية هي الحقيقة الكبرى التي يبدأ منها كل شيء، وينتهي إليها كل شيء، فالمنهج القرآني لا يفرد فصلاً مستقلاً لتصوير "حقيقة الكون" أو "حقيقة الإنسان" أو "حقيقة الحياة". فكل ما ورد عن هذه الحقائق إنما جاء في سياق تقرير "حقيقة الألوهية"، وآيات الله في الأنفس والآفاق.

لذلك فإن من الجدير بالقول هنا، أن هناك حقيقة خامسة هي حقيقة العلاقات والإرتباطات الأكيدة، التي تبدأ من الحقيقة الأولى وهي حقيقة الألوهية إلى الحقائق الثلاث الأخرى وترد إليها.

الحياة الإنسانية، هي النشاط الإنساني في الزمان والمكان، من خلال الأفراد، والصلات الاجتماعية، والنظم والمؤسسات، والعقيدة التي توجه سلوك الأفراد والجماعات، وتهدي النظم والمؤسسات إلى ما فيه خير الجماعة.

وقد سبق الحديث عن العقيدة داخل إطار حقيقة الألوهية. والحديث عن الزمان والمكان ومفرداتهما داخل إطار "حقيقة الكون". والحديث عن الأفراد والصلات الاجتماعية داخل إطار "حقيقة الإنسان". أما الحديث عن النظم والمؤسسات، فإنها تتشابك داخل إطار "حقيقة الحياة". فالحياة مجموعة من النظم الكبرى والنظم الصغرى المنبثقة عنها، أهمها: النظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام التربوي، والنظام الثقافي.

ولا بد من أن يدرس طالب الجامعة كل نظام من هذه النظم -في ضوء موجهات الإسلام له من القرآن، والسنة، والعقيدة، وأصول الفقه- دراسة متكاملة بعيدة عن الاختلافات المذهبية، والتعقيدات الفلسفية والكلامية.

أولاً: النظام السياسي في التصور الإسلامي .

ويشمل الموضوعات الآتية -على سبيل المثال لا الحصر:

- المفهوم الإسلامي لكل من: العلم، والعدل، والحرية، والشورى، والوحدة، والجهاد في سبيل الله، والإحسان في العلم.

- فقه النظم في التصور الإسلامي.
- موالاة غير المسلمين.
- العهود والمواثيق.
- أسرى الحرب.
- السلام العالمي.
- العلاقات الدولية.

ثانياً: مكونات النظام الاقتصادي .

- الحفاظ على المال
- المال مال الله والناس مستخلفون فيه.
- الملكية الفردية
- كراهية أن يحبس المال في أيدي فئة قليلة.
- الميراث
- الزكاة والإنفاق والصدقات
- البيوع
- الربا، الاحتكار، القروض.
- الرهن، المزارعة، والإجارة، والمضاربة، والشفعة، والوكالة، والوديعة، والكفالة، والمساقاة.
- الشركات: شركات التأمين - الدعاوى والبينات - الإقرارات والشهادات.
- الأوقاف، والهبات والوصايا، والحجر.
- البنوك والودائع وشهادات الاستثمار.

ثالثاً: مكونات النظام الثقافي .

- الحفاظ على العقل
- أصول العلم والمعرفة.

- مفهوم التاريخ في التصور الإسلامي.
- أصول الثقافة والحضارة.
- أصول الفنون المختلفة.
- أصول الأدب والإنتاج الأدبي.
- أصول الإعلام والإعلان.
- موجهات اللباس في التصور الإسلامي.
- موجهات الرياضة.

رابعاً: مكونات النظام التربوي .

- الحفاظ على النسل
- موجهات التربية في الأسرة.
- موجهات النظام التربوي في الإدارة والتخطيط.
- موجهات التربية من خلال الشارع، والنادي.
- أصول التربية في التصور الإسلامي.
- أصول علم النفس في التصور الإسلامي
- موجهات التربية من خلال وسائل الإعلام والإعلان.
- أسس المناهج ومكوناتها.
- موجهات التربية من خلال وسائل الإعلام والإعلان ووسائل الاتصال عموماً.

وفي الختام فإن رجائي في الله كبير، أن يهدي البصائر إلى فهم الواقع الذي نحن فيه، والحق الذي نرجوه، إنه على ما يشاء قدير.

الدغامين، د. زياد. (١٩٩٥). نحو منهجية منضبطة لتفسير القرآن الكريم. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات»
تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٤٠١- ٤٣٨)

نحو منهجية منضبطة لتفسير القرآن الكريم

د. زياد الدغامين

الجامعة الإسلامية العالمية/ ماليزيا

مقدمة:

الحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آل وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فمن البدهي أن يكون تفسير كتاب الله تعالى عاملاً مهماً في تثقيف المسلم، بثقافة علمية عصرية واقعية؛ ثقافة مرتبطة بالواقع الذي يعيشه ويحياه، ثقافة عملية فاعلة ومؤثرة في ذلك الواقع، ثقافة متحررة ومحركة. هذا التفسير الحركي، أو هذه الحركة التفسيرية لكتاب الله تعالى لا تدع المسلم أسيراً لثقافات واردة، ومخالفة لقواعد هذا الدين وحدوده ومعالمه، بل تعد حصنه الحصين، الذي يثبت وجوده وكيانه وشخصيته، ويحفظ عليه عقيدته ودينه من العبث واللهو والهوى. هذه طبيعة التفسير في كل عصر.

ولكن الذي حدث أن التفسير الذي جادت به قرائح علمائنا منذ عصر التدوين، بقي موضع إعجاب وإجلال وتقديس، ويشهد الله أنه بالإعجاب وبالتقدير

لحري وجدير، أما أن يكون موضع تقديس أو تقليد، فهذا ما لا يقره عاقل، فضلاً عن عالم، لماذا؟ لأنه مثّل فترة زمنية تمخضت عنها حركة فكرية أو علمية، مثّلت ذلك الواقع بكل أبعاده، لا أعني الواقع العملي الحياتي، بل الواقع العلمي أو الفكري، ونحن الآن في واقع علمي وفكري وحياتي يخالف ذلك الواقع. وكما وجد الطبري في كتاب الله تعالى عوناً ونصيراً، كذلك نحن يجب أن نجد في القرآن الكريم عوناً ونصيراً، نتغلب به على واقعنا العلمي والفكري والحياتي إصلاحاً وتقويماً. هذه واحدة، وأما الأخرى فلا ينبغي أن تختزل العصور كلها لحساب عصر كعصر الطبري مثلاً، ولا أن يهيمن زمن كزمن الطبري على الأزمان كلها، من حيث منهج الحركة التفسيرية أو التفسير الحركي.

هناك ضوابط معينة لتفسير كتاب الله تعالى لا ينبغي لمفسر تجاهلها، مهما اختلفت الأمكنة والأزمان -كالعلم بواقع الكتاب الكريم، والفقه بسنة رسول الله ﷺ، بالإضافة إلى ضوابط اللغة، وإن تجاوزها ليشكل خللا وخطراً على تفسير كتاب الله، يكون معطلاً لفهم هذا الكتاب، أو معوقاً للتعامل معه؛ لأن تلك الضوابط تعد أسساً يبني عليها التفسير.

وحتى يؤدي القرآن رسالته في كل عصر، كان لزاماً على كل مفسر أن يتبع منهجاً واضحاً في التعامل مع كتاب الله وتفسيره، ولا يمكن أن يتضح ذلك المنهج المنشود إلا بعد إدراك وجه الخلل والقصور، الذي ساد النهج التفسيري المتبع عند كل مفسر من مفسرينا بلا استثناء!! عندها سنتلافى ما فات علماءنا، ونتجنب شوائب الفكر والمعرفة التي تجلت في كتبهم، ونشتغل بكل ما يخدم عصرنا وزماننا، وعلى ضوء هذه المعطيات ينبغي أن نتجه بمنهج واضح بيّن منضبط.

لقد تتالت على تفسير كتاب الله تعالى فهوم متنوعة، تمثل ثمرة مدارس متعددة واتجاهات مختلفة. منها: الأثري والبياني والعقيدي واللغوي والفقهي

والصوفي والأدبي والإصلاحي والعلمي.. وكانت هذه المدارس تلتقي على قدر منهجي مشترك، يقضي بالتعامل مع هذا الكتاب آية آية، وجملة جملة، ومجموعة مجموعة على نحو تجزيئي.

وأرى أن الاستمرار في هذا النهج لا يخدم وحدة النص القرآني، ولا ما اشتمل عليه القرآن من حقائق ومواقف، تتعلق بالإنسان والكون والحياة، لا بالقرآن الكريم، ولا بسوره سورة سورة، ولمّا كان ذلك كذلك كان السعي إلى منهج أشمل ، وأعمق بعداً وتأثيراً ضرورة لازمة، تقضي بالتوقف عن عملية التجزئة في التعامل مع آيات هذا الكتاب، والاتجاه بها اتجاهاً موضوعياً.

وسنحاول من خلال هذا البحث أن نوضح كثيراً من الأمور التي تعالج هذا المنحى وتثبيته، وتناقش أهم ما قيل فيه من آراء بدقة وموضوعية، ومن ثم نضع الضوابط العامة في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم. إنني أهدف من خلال هذا البحث إلى السعي نحو منهجية منضبطة في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم. هذا التفسير الذي لم يبرز في جهود المفسرين قديماً، ولما يتبلور في جهود الباحثين حديثاً؛ فهو ما زال بحاجة إلى تأصيل وضبط، ومنهجية قادرة على أن تحقق هدف القرآن الكلي، الذي يتمثل في كونه كتاب هداية ومنهج حياة للناس في كُل عصر، ولئلا ييأس الناس من إمكانية الإصلاح من خلال هذا الكتاب المعجز الخالد. ومع الإقرار بأن النهج التفسيري القديم لم يحقق الغاية المثلى في التعامل مع هذا الكتاب، يجب أن نعترف بأنه خلف أسساً تفسيرية صالحة، تمكن المحدثين من إحسان التعامل مع هذا الكتاب، بوجه شامل، وعلى ضوء الغاية التي تنزل القرآن من أجلها.

مفهوم مصطلح تفسير

كثير من علومنا لم نصدر في فهمها أو التعامل معها عن منهجية واضحة أو شمولية، خاصة تلك العلوم التي سميت بالعلوم الشرعية، من تفسير وحديث وفقه، ولم يتحدد فيها مفهومها الشمولي، فعلم الفقه قصر على الأحكام الشرعية فقط. وعلم التفسير ظهر تعريفه في وقت متأخر؛ بعد أن كتبت تفاسير كثيرة، ويستغرب الباحث من إمام كالطبري يؤلف موسوعة في التفسير دون أن يبين المعنى الشمولي للتفسير. وقد حمل مفهوم هذا المصطلح معاني كثيرة، تميزت بعدم الوضوح من جانب، وبعدم الشمولية من جانب آخر؛ ولو نظرنا إلى معنى هذا المصطلح في مفهوم كل مفسر، لوجدنا الاختلاف بيِّن بينه وبين مفسر آخر، هذا الاختلاف كان -في الغالب- تابعاً لثقافة المفسر، التي يحرص على إبرازها من خلال تعامله مع كتاب الله سبحانه وتعالى.

ويظهر الاختلاف كذلك في غياب المقصد الكلي، والغاية الجامعة -من تنزيل هذا الكتاب-عن التعريف. نعم، يذكر العلماء أن غاية هذا الكتاب هي هداية الخلق، ورسم سبل النجاة لهم، كما قال الراغب الاصفهاني في مقدمة تفسيره: "أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان تفسير القرآن وتأويله. وذلك أن الصناعات الحقيقية إنما تشرف بأحد ثلاثة أشياء: إما بشرف موضوعها، وهي المعمول فيها، نحو أن يقال: الصياغة أشرف من الدباغة لأن موضوعها -وهو الذهب والفضة- أشرف من جلد الميتة، الذي هو موضوع الدباغة. وإما بشرف صورتها، نحو أن يقال: طبع السيوف أشرف من طبع القيود. وإما بشرف أغراضها وكمالها، كصناعة الطب -التي غرضها إفادة الصحة- فإنها أشرف من الكناسة التي غرضها تنظيف المستراح.

فإذا ثبت ذلك، فصناعة التفسير قد حصل لها الشرف من الجهات الثلاث، وهو أن موضوع التفسير هو كلام الله تعالى، الذي هو ينبوع كل حكمة، ومعدن كل فضيلة، وصورة فعله: إظهار خفيات ما أودعه منزله من أسراره ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب. وغرضه التمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، والوصول إلى السعادة الحقيقية التي لا فناء لها[1].

ولهذا عظّم الله محله بقوله: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾[2]. فالنظر إلى غاية التفسير التي ذكرها الأصفهاني، وحديثه الذي بين فيه جلالة علم التفسير، يلاحظ فيه غيابه عن الواقع الذي عاشه من جهة، وغيابه أيضاً عن المقصد الكلي الجامع الذي أنزل الله القرآن من أجله. والتمسك بالعروة الوثقى إنما هو غاية أولية للقرآن الكريم، لكن لا على مستوى الفرد، بل على مستوى الأمة كذلك. فأين البعد الحضاري والبعد العالمي لرسالة القرآن، أين مقاصد القرآن وهدايته العالمية للناس كافة؟ أين هذه الغايات في كلام من عرف التفسير؟!

لننظر إلى ما قاله بعض العلماء في مفهوم هذا المصطلح: ذكر السيوطي في كتابه الإتقان في علوم القرآن أن:"علم التفسير علم يعرف به نزول الآيات، وشؤونها وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها وأمثالها، وغيرها"[3].

---

(1) الحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني؛ مقدمة جامع التفاسير، تحقيق د. أحمد حسن فرحات (١٩٨٤)، دار الدعوة، الكويت. ص:٩١.

(2) البقرة : ٢٦٩.

(3) جلال الدين السيوطي؛ الاتقان في علوم القرآن (١٩٧٨)، مطبعة الحلبي، مصر، ٢/٢٢٢.

نمثل هذا التعريف يذيب الفوارق بين العلوم المختلفة، فيمكن أن تسميه علم أسباب النزول، أو علم أصول الفقه. ويلاحظ أن هذا التعريف انصب على جانب معين في القرآن؛ هو ذلك المتمثل في آيات الأحكام . وفي ظل هذا التشعب والتشتت لمفهوم هذا المصطلح، يضيع مقصد التفسير وهدفه وغايته الشاملة.

أما أبو حيان فإنه يعرف التفسير بأنه: "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي يحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك"[4]. وأيضاً فإن هذا التعريف مما يبهم غاية التفسير وهدفه الكلي، وأنا لا أريد أن أحمل المفسر مسؤولية التقصير والإهمال في الابتعاد عن غاية التفسير ومقاصده، بقدر ما نريد أن نعلق على المنهجية التي نفتقد إليها - خاصة- في عصرنا الحاضر، إننا نسعى إلى أن نستدرك ما فات علماءنا، ونحاول جاهدين أن نرسم منهجية واضحة في التعامل مع كتاب الله سبحانه وتعالى.

لقد غلب على كل مفسر -في تعامله مع كتاب الله- ثقافته وبيئة عصره، أعني البيئة العلمية والسياسة. ولما كان ذلك كذلك افتقدنا عنصر الإبداع وغلبت علينا روح التقليد. أعني أن البيئة طغت على اجتهاد المفسر وإبداعه، ففرضت عليه اتجاهاً معيناً في التعامل مع كتاب الله سبحانه وتعالى. فما هو الاختلاف الجوهري بين تفسير ابن كثير والطبري من حيث المنهج؟ وما هو الاختلاف الجوهري بين تفسير الزمخشري وتفسير أبي السعود من حيث المنهج كذلك؟ وما الفرق بين تفسير ابن أبي حاتم وتفسير الدر المنثور مع الفارق الزمني الكبير بين كل مفسر ومفسر؟! إنني أجد حجة لمفسرينا الأوائل رحمهم الله، فقد حفظوا لنا ثروة تفسيرية

---

(4) السيوطي، مرجع السابق.

كبيرة، جمعت معظم ما قاله السلف الصالح في التفسير، أما المتأخرون، فقد كان بحثهم في التفسير يدور في إطار ما رسمه الأوائل، دون اهتمام بواقعهم الذي عاشوه.

وأرى أن مصطلح "تفسير" لا يعني بيان الألفاظ أو الكشف عن معنى الآية، بالإفراط في إيراد علوم الوسائل، ولا يعني كذلك إيراد أقوال المفسرين في معنى الآية، ولا يعني إضافة ما في جعبة المفسر إلى النص القرآني؛ لأن التفسير مرتبط بحياة الناس أولاً وآخراً، ولا ينبغي الكشف عن كون القرآن كتاب هداية ومنهج حياة، وبيان كونه مصلحاً ومقوماً لحياة الناس، بل صالحاً ومصلحاً لكل زمان ومكان، وعلى ضوء هذا الهدف وفي ضمن هذا الإطار يجب أن يفسر القرآن.

ومن خلال هذا المعنى لمصطلح "تفسير"، كان لزاماً على المفسر الاطلاع على بيئة عصره، والتمكن من ثقافة عصره، وأن يكون حاضراً في واقع عصره، مؤثراً فيه ليس هارباً منه ولا غائباً عنه. وكم كان مؤسفاً أن نجد كمًا هائلاً من تراثنا التفسيري ابتعد فيه مدونوه عن هذا المعنى، باستثناء عبارات ساخطة ناقدة لأوضاع العصر، الذي عاشه بعض المفسرين، لكنها لا تشكل منهجاً ولا تؤصل طريقة؛ فإن معالجة الواقع أو القيام بجهود إصلاحية تتطلب منهجاً مدروساً، مبنياً على أساس النظر إلى الواقع من خلال القرآن الكريم، والنظر إلى القرآن من خلال الواقع ليتم تشخيص العلل والأمراض، التي تعاني منها الأمة في مجالات حياتها كلها، ومن ثم البحث من خلال القرآن عن العلاج والدواء. وأنا على يقين مطلق من أن القرآن تضمن العلاج كله والدواء كله، قال تعالى: ﴿وننّزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾[٥].

---

(٥) الإسراء : ٨٢.

الخلل في مناهج المفسرين:

لنذكر أهم كتب التفسير وأعظمها، ولنر قربها من الواقع من جهة، وقربها من مقصد القرآن الأعظم. لنأخذ الطبري والزمخشري والرازي والقرطبي وأبا حيان والآلوسي كأمثلة.

وأود أن أسجل ابتداء تقديري وإعجابي بهؤلاء الجهابذة الأفذاذ من العلماء، فقد خدموا القرآن والدراسات القرآنية بكل جهد وإخلاص، وبذلوا في سبيل ذلك حياتهم وأموالهم، ولم يدخروا جهداً في النصح لله ولرسوله ولكتابه وللمؤمنين. لكن هذا كله لا يمنع أبداً أن ينتقد عملهم، لا إخلاصهم ولا أشخاصهم، ولقد كانوا أشد طلباً للنقد وحباً للنصيحة.

لقد كشف لنا الطبري عن الدوافع والبواعث التي دفعته لتدوين ذلك السفر الكبير في التفسير، وتبين لنا من منهجه وطريقته في التعامل مع كتاب الله، أنه لم يكن يصدر في بواعثه أو في طريقته في التفسير عن منهج شمولي يحقق رسالة القرآن العالمية، ولم تكن منهجيته تلك مبنية على أساس النظر الشمولي في مقاصد القرآن الكريم، ومن ثم كانت صلته بالواقع وتأثيره فيه قاصرة، وطغت علوم الآلة على تفسيره، وليس للعقل والاجتهاد كبير أثر في الإصلاح الاجتماعي، أو في بناء منهجية إسلامية في البحث أو التفكير. وكان إعمال العقل محدوداً، ببيان ما توقف معناه على قضايا اللغة أو ما دار معناه في إطارها، أو ببيان بعض القضايا الجزئية الأخرى، يقول الطبري عليه الرحمة -في عرض تعداده للوجوه التي يتوصل بها إلى تأويل القرآن-: «وإن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعرابه ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك

فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها»[٦] في حين أن التعامل مع الواقع وتحليله ومعرفة هموم الأمة، يحتاج إلى إعمال أكبر للعقل وتفعيل أكثر لدوره في النظر في نصوص القرآن الكريم، وربما كان سبب الابتعاد عن معالجة ذلك الواقع، هو أن الحياة الإسلامية في زمن الطبري لم تكن تتطلب في التعامل مع الواقع منهجاً شمولياً، بسبب صفة الصلاح الغالبة على ذلك المجتمع من جهة، وصلاح القيادة السياسية إلى حد ما في الجهة الأخرى، على الرغم من عدم شرعيتها وظهورها على حساب الأمة؛ ولذلك صب الطبري وغيره الجهود في تدوين موسوعات في العلم لا تحاكي الواقع إلا قليلاً، وتلك محاكاة غير منهجية.

إن المتغيرات والمتطلبات والمشكلات والهموم والأوضاع والأحوال، التي يعايشها أهل زمن تختلف كلياً أو جزئياً، قليلاً أو كثيراً عن زمن آخر، مما يعني ويفرض ويحتم منهجاً وطريقة جديدة في التفسير، على ضوء تلك المتغيرات والأوضاع مع مراعاة الضوابط المشتركة في مناهج التفسير، وينبغي أن يدرك ذلك كل مفسر للقرآن الكريم إدراكاً عملياً ومنهجياً.

أما الإمام الزمخشري فقد غلب على تعامله مع كتاب الله ثقافته اللغوية أو البيانية على وجه التحديد، فحاول جاهداً أن يدرك نظم القرآن وجماله، ويجلي وجهاً رائعاً من وجوه إعجازه. بالإضافة إلى هذا، جعل فهمه للقرآن متبوعاً والنص القرآني تابعاً لذلك الفهم، فقد حمل كثيراً من آيات القرآن لتدل على ما ذهب إليه من عقيدة ومذهب، فأدت هذه النظرة القاصرة في التعامل مع كتاب الله إلى ضرب نصوص القرآن بعضها ببعض. أما الواقع الفكري الذي عاشه الزمخشري فقد حمله،

---

(٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٩٨٠) دار المعرفة، بيروت، ١/٢٦.

بغثه وسمينه إلى الساحة القرآنية، وأدخل القرآن في هذا المعترك الفكري بكل تكلف، وبلا ضبط ولا منهج مدروس، وغابت في تفسيره غاية القرآن وهدايته، وكونه كتاباً مصلحاً لفكر الناس وعقائدهم بل لحياتهم كلها، وغاب المنهج النبوي في فهم القرآن عند الزمخشري؛ غابت هذه الغاية وذهبت ضحية لذلك الصراع الفكري المذهبي.

أما الإمام الرازي فلم تكن بواعثه في تفسير القرآن محققة لأهداف القرآن ومقاصده، وقد كان التجديد في منهجه الذي اتبعه في تعامله مع كتاب الله محدوداً، إذ غلّب في ذلك ثقافته الكلامية وهضمه لطرق الحجاج والجدال على تلك الأسس الكلامية الفلسفية، نعم إنه يحاكي شيئاً من الواقع، لكن لم تكن ثقافته القرآنية هي المهيمنة في تعامله مع الواقع، بل ثقافته الكلامية الفلسفية وعلمه الواسع بثقافة عصره. الفجوة والخلل في منهجه هو أن معرفته القرآنية لم توظف في تأصيل منهج واضح في الفكر الفلسفي القرآني، لا هو ولا الزمخشري من قبله، لا في إصلاح الفكر ولا في إصلاح المجتمع، وليس الوعظ بمؤد إلى تلك النتيجة.

ولنذهب إلى القرطبي ذلك العلامة الفقيه المالكي، لندرك من خلال ذلك التفسير الموسوعة أن ثقافته وعلمه بالأحكام قد طغى على فهمه للجزء الأعظم من كتاب الله تعالى. لقد عاش القرطبي ومن قبله الزمخشري في عصور صعبة، عصور فتن وحروب لكننا مع ذلك لا نلمس منهجاً في التعامل مع تلك الأحداث التي سادت عصرهم، وكان الواقع غائباً عنهم أو كانوا غائبين عن الواقع. لقد جمع لنا القرطبي رحمه الله تراثاً فقهياً عظيماً، هو حصيلة فقه من تقدمه من سلف هذه الأمة، مع استقلالية عنده، إلا أنه ندر وجود فقه للواقع في تفسير القرطبي، وإن وجد فلا يعدو أن يكون فتاوى لقضايا جدت.

وأما أبو حيان فقد غلب علم اللغة بفروعه على ثقافته، وعلى تعامله مع كتاب الله تعالى، فأضفى على النص القرآني صبغة لغوية، جعلت النفاذ إلى روح القرآن وهديه وهدايته أمراً في غاية الصعوبة، وأوجدت تراكمات لغوية كانت في الغالب معوقات في فهم القرآن الكريم. هذا فضلاً عن التجاوز الصريح لقضايا الواقع التي زامنها الإمام أبو حيان عليه الرحمة.

أما العلامة شهاب الدين الآلوسي فقد نهج نهج من سبقوه، ومضى على تلك الطريقة التجزيئية في التعامل مع كتاب الله دون تفسيره، ذلك التفسير الذي يعد بحق موسوعة تفسيرية هائلة، تمتاز بنصيب من التحقيق والتدقيق الرائع ليس بالقليل؛ لكنه مع تباعد الزمان بينه وبين من سبقه لم يبتكر منهجاً، ولم يؤصل منهجية في إصلاح واقع الأمة على ضوء القرآن الكريم.

أنا لا أحكم على هؤلاء المفسرين من خلفية أنا اصطنعتها، أو وضعت أسسها، ولكن الاحتكام إلى القرآن في قضايا الواقع ليس أمراً غريباً أو عجيباً، كما أن إظهار هدي القرآن ومعالجته لقضايا الواقع، أمر لا ينبغي لأحد أن يهمله أو يتخطاه، دون أن يؤكد على دور القرآن في إصلاحه لأهل كل زمان. إن غاية القرآن ومقصده الأعظم كامنان في أن يتحقق للأمة وجودها، وكيانها واستقلالها وحريتها وقبل كل ذلك كرامتها؛ لأن الأمة التي لا كرامة لها لا وجود لها، وهذه الأمة هي خير أمة أخرجت للناس، وما ذلك إلا لامتلاكها لخير منهج وأقوم شريعة، وقيامها بأعظم دور ووظيفة، فإن تخلفت الأمة عن أداء ذلك الدور فهي حتماً أمة مريضة، والحل هو اللجوء إلى القرآن الذي يمتلك مقومات الإصلاح والعلاج؛ فهل أدت الأمة دورها في كل الأزمان؟ وهل تحقق لها وجودها في كل مكان؟

إن الذي ينبغي لنا أن ندركه هو أن الخلل حاصل في معظم مناهج مفسرينا، عليهم من الله الرحمة والرضوان، ونحن بدورنا ينبغي أن نتلافى ذلك الخلل،

وتكون منهجيتنا في التعامل مع كتاب الله تعالى واضحة وبيّنة، من حيث الانطلاق من القرآن إلى الواقع، والانطلاق من الواقع إلى القرآن.

للتفسير -كما هو معلوم- طريقتان معروفتان: طريقة التفسير التحليلي، وطريقة التفسير الموضوعي، وهذه مسمّيات حديثة في التفسير، ولم يكن للتفسير الموضوعي ذلك الشأن وتلك الحفاوة، التي حظي بها التفسير التحليلي، هذا هو المشكل الأول، والمشكل الآخر- في رأيي- أن المفسرين رأوا أنهما طريقتان منفصلتان، تدرّسان في كل الجامعات في مساقات مختلفة، وهذا مما لا ينبغي قبوله أبداً؛ لأن المفسر حين يقوم باختيار موضوع واحد في القرآن الكريم كله، ويقوم بدراسته، فإنه لا يستغني أبداً عن التفسير التحليلي، وكذلك حين يقوم بتفسير السورة الواحدة على أساس موضوعها، فليس هناك فصل أبداً بين التفسير الموضوعي والتفسير التحليلي؛ فدراسة الآية كلمة كلمة أو دراسة السورة آية آية لا يكون أبداً بمعزل عن موضوع السورة، ولا عن الروح التي تسري في كيانها. فالتفسير الموضوعي يجب أن يمثل في الطريقتين، بل يجب أن يكون التفسير التحليلي خادماً وتابعاً للتفسير الموضوعي، وهذا سيساعدنا كثيراً في التخلص من التجزئة في منهج فهم النص القرآني، ويسير بنا إلى الأهداف العامة للقرآن الكريم، والوصول إلى مقاصده الأساسية. وهذا يقودنا إلى تعرّف التفسير الموضوعي أكثر فأكثر ؛ لأنه صار يمثل اتجاهاً مهماً وحقيقياً لدى الكاتبين في التفسير والدراسات القرآنية في الوقت الحاضر.

التفسير الموضوعي للقرآن

ماذا نعني بالتفسير الموضوعي؟ وما أقسامه وضوابطه؟ يمكن أن نقول بإيجاز: هو بيان حقائق القرآن ومواقفه ومقاصده من خلال الوحدة القرآنية وهي

السورة. أو من خلال القرآن الكريم كله. أي أن التفسير الموضوعي يتخذ طريقين في بيان تلك الحقائق والمقاصد، الأول: من خلال آيات القرآن وسوره كلها، وهو وحدة الموضوع في القرآن. والثاني: من خلال سورة واحدة، أي وحدة الموضوع في السورة. وليس أحد هذين القسمين بأولى من الآخر بلقب التفسير الموضوعي. وسنوضح القول في كل منهما:

أولاً: الوحدة الموضوعية في القرآن.

لقد عالج القرآن الكريم موضوعات كثيرة تدور كلها حول محور أساسي هو الإنسان، الإنسان الذي يحمل رسالة الله دعوة والتزاماً، الإنسان الذي يقوم بمهمات الخلافة، الإنسان الذي يعمر الأرض ويشيد الحضارة على ضوء منهج الله تعالى وهدايته وتشريعه. هذه الموضوعات تنزلت آياتها خلال فترة تزيد على عشرين عاماً لحكم وفوائد كثيرة؛ لتنضج الإنسان الرباني أو المسلم الرباني.

وكل موضوع من هذه الموضوعات يمثل موقفاً قرآنياً، أو نظرية قرآنية، ولا أقصد بالنظرية هنا ما اصطلح عليه حديثاً، بل هي ما يعادل الحقيقة، بل الحقيقة نفسها. والتفسير الموضوعي من هذه الناحية يعني إثبات ذلك الموضوع والكشف عن عناصره، ودراسته دراسة دقيقة على ضوء منهج منضبط، وأطر ثابتة.

نشأة التفسير الموضوعي:

لست مع الدكتور أحمد السيد الكومي ولا مع الدكتور محمد أحمد يوسف القاسم في تأريخهما للتفسير الموضوعي، وقولهما إن أول من كتب في التفسير الموضوعي هو قتادة بن دعامة في كتابه "الناسخ والمنسوخ"، ثم أبو عبيدة في "مجاز القرآن" ثم أبو عبيد القاسم بن سلام في "الناسخ والمنسوخ"، ثم ظهر كتاب

"غريب القرآن" للسجستاني، ثم إعجاز القرآن للباقلاني ومن المُحدثين الرافعي في كتابه "إعجاز القرآن والبلاغة النبوية" والمراغي في بحثه: "ترجمة القرآن الكريم"، ومحمد فريد وجدي في بحثه: "الأدلة العلمية على جواز ترجمة القرآن الكريم"..[٧] فليس شيئاً مما ذكر يصلح أن يدخل في نطاق التفسير الموضوعي في القرآن الكريم، وهذا من الخلط الذي يقع فيه الكاتبون في التفسير الموضوعي؛ وذلك أن هذه الأبحاث -وإن اشتملت على موضوع واحد- إلا أن الموضوع لم يقصد به التفسير، ولا تعرّف موقف القرآن. ثم هي دراسات حول القرآن الكريم، فكتب الناسخ والمنسوخ أو كتب غريب القرآن جمعت الآيات المتعلقة في ذلك فحسب، لتكون دعامة لغيرها من العلوم. فعلم النسخ يحتاج إليه في موضوع الأحكام، وعلم غريب القرآن يحتاج إليه في علم التفسير وهو لا يعني آيات معينة، وكتب الإعجاز كانت دراسات وصفية تحليلية للنص القرآني كله، ومباحث الترجمة تمثل دراسة عن موضوع خارج عن النص القرآني.

إن الجذور التاريخية للتفسير الموضوعي لا تدلل على أن هناك منهجاً مستقلاً متخصصاً في التعامل الشمولي مع القرآن الكريم، لأن علم التفسير لم ينفصل عن علم الحديث إلا في وقت متأخر، ولعل طريقة تصنيف الحديث النبوي حسب الموضوعات، كان لها أثرها في دراسة القرآن حسب موضوعاته، ومهما كان، فإن الجهود القديمة لم تدلل على فكر ناضج في فهم القرآن.

أما المُحْدثون فقد وقعوا في إشكالية المصطلح والمفهوم، فكان التفسير الموضوعي عند بعضهم يطلق على مجرد جمع الآيات وتفسيرها، بل عدُّوا تفسير

---

[٧] د. أحمد السيد الكومي ود. محمد أحمد يوسف القاسم؛ التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، (١٩٨٢) دار النشر مجهولة، مصر .ص : ٢٠-٢١.

القرآن بالقرآن تفسيراً موضوعياً. وأحاطوه بنظريات جزئية، أو ابتغوا من ورائه أهدافاً ثانوية، مما يضطرك إلى القول: قل ما تجد بحثاً استوفى شروط البحث ومنهجيته، وعلى سبيل المثال، هذا الإمام محمد باقر الصدر، الذي ذهب إلى أن التفسير الموضوعي يبدأ من الواقع وينتهي بالقرآن، وأن وظيفته هي تحكيم القرآن في تجارب البشرية ومقولاتها وأفكارها، ويقول: إن وظيفة التفسير الموضوعي دائماً، في كل مرحلة وفي كل عصر، أن يحمل كل تراث البشرية الذي عاشته، ويحمل أفكار عصره، ويحمل المقولات التي تعلمها في تجربة البشرية، ثم يضعها بين يدي القرآن؛ الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ليحكم على هذه الحصيلة بما يمكن لهذا المفسر أن يفهمه، وأن يستشفه، وأن يتبينه من خلال مجموعة آياته الشريفة[٨]. ويرى أيضاً: أن التفسير الموضوعي قادر على أن يتطور وأن ينمو لأن التجربة البشرية تثريه، والدرس القرآني والتأمل القرآني على ضوء التجربة البشرية يجعل هذا الثراء محمولاً إلى فهم إسلامي قرآني صحيح[٩] ويرى كذلك أن المقصود بالموضوعية أن يبدأ من الموضوع وينتهي إلى القرآن هذا أولاً؛ وأما ثانياً فهو أن يختار مجموعة من الآيات تشترك في موضوع واحد، يقوم بعملية توحيد بين مدلولاتها، من أجل أن يستخرج نظرية قرآنية شاملة بالنسبة إلى ذلك الموضوع[١٠].

ولي على هذا الكلام بعض الملاحظات: فمن حيث وظيفة التفسير الموضوعي، فهي ليست مقصورة على ما قال؛ لأن دراسة موضوع معين في القرآن

---

(٨) محمد باقر الصدر؛ المدرسة القرآنية (١٩٨١)، دار التعارف، بيروت . ص :٢٢.

(٩) الصدر، مرجع سابق، ص :٢٣-٢٤.

(١٠) الصدر، مرجع سابق، ص :٢٩.

الكريم على ضوء الواقع المعيش، لا تقتصر فائدتها على تحكيم القرآن في تجارب البشرية، أو إطلاق أحكام تصحيحية أو تخطيئية على تلك التجارب؛ لأن القرآن في هذا الحال يتقيد ويتحدد ويفقد خاصية الانطلاق؛ أعني أن يكون القرآن متبوعاً لا تابعاً، لكن وظيفته أشمل من ذلك، فهي تثبت وجهة نظر القرآن في هذا الموضوع ليطابقها الواقع ويتمثل بها، ويهدف إلى إنشاء منهجية واضحة في الدرس القرآني والتأمل القرآني. وتأصيل أطر عامة وقواعد ثابتة في ذلك الموضوع. وتلك المنهجية وذلك التأصيل يعدان أسساً في عملية بناء الحياة الإسلامية وتحقيق الشهود الحضاري، وبعبارة أخرى فإن التفسير الموضوعي يقعّد أسس النهضة الإسلامية الشاملة ومبادئها.

أما قوله ببداية التفسير الموضوعي من الواقع الخارجي بحصيلة التجربة البشرية، حيث يتزود المفسر بكل ما وصل إلى يده من حصيلة هذه التجربة، ومن أفكارها ومن مضامينها، ثم يعود إلى القرآن ليحكمه ويستنطقه في ذلك الواقع؛ فيفتقر إلى النظرة الشمولية، ويقتصر على وجهة واحدة؛ وذلك أن العملية إجمالاً تنطلق من القرآن الكريم إلى الواقع، ومن الواقع إلى القران في اتجاهين شاملين متكاملين، يبرز من خلالهما أهمية التفسير الموضوعي وفوائده.

فأنت تنطلق من القرآن إلى الواقع للقيام بعملية البناء وتحقيق كل السبل اللازمة للكشف عن نواميس الكون وسننه، ليسير الكون الذي هو من صنع الله، والقرآن الذي هو من كلام الله في اتجاه واحد، لإرساء دعائم الوحدة التي تسود هذا الوجود. إن كل ما في هذا الكون يشير وبوضوح إلى وحدة الصانع، إن مظاهر الوحدة الإلهية متجلية في نواميس هذا الخلق، وإن كل ما في هذا الخلق يشهد بأن الله واحد. وإن المعرفة الناتجة عن هذه العملية هي معرفة توحيدية خالصة، تسترشد بهدي الوحي، وتستنير بنور العقل. إن عملية الانطلاق هذه تعني البحث عن

ترجمة عملية للقرآن الكريم، وتنزيل آيات القرآن على الواقع، مثال ذلك: نقرأ قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا﴾[١١] فإذا أردنا تعرف السبل المؤدية للعمل الصالح، وسألنا عن الأعمال الصالحة المناسبة لهذا العصر فيمكننا أن نقول: إنها متمثلة في إنشاء مدارس عقائدية تقي أبناء المسلمين شر التعليم العلماني. أو في بناء مستوصفات صحية تقي المسلمين شر التنصير. أو في تجميع أموال الزكاة وإنفاق جزء منها على الدعاة إلى الله ومعلمي الناس الخير. أو في جمع الأموال لإنشاء معاهد ومراكز ومؤسسات علمية تحفظ على الأمة عقيدتها وفكرها وتراثها، كل أولئك عمل صالح تحتمه ظروف هذا الزمان، وتقتضيه المرحلة التي نواجهها، والمعركة التي نقفَ على ثغرة منها.

وليس ذلك فقط في مجال العمل، بل كذلك في مجال المعرفة، فالبحث في آيات من القرآن تتحدث عن علم النفس يؤكد الأسبقية والأولوية لنا في تأصيل ذلك العلم وبلورته، وكذلك علم الاجتماع، وكم من علم وعلم تضمن القرآن إشارات إليه، يحقق لنا نقطة الانطلاق باتجاه صحيح، وإن القرآن قادر على أن يهب ويعطي ويمنح الكثير في كل زمان، إن هذه العملية تعني أن القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان.

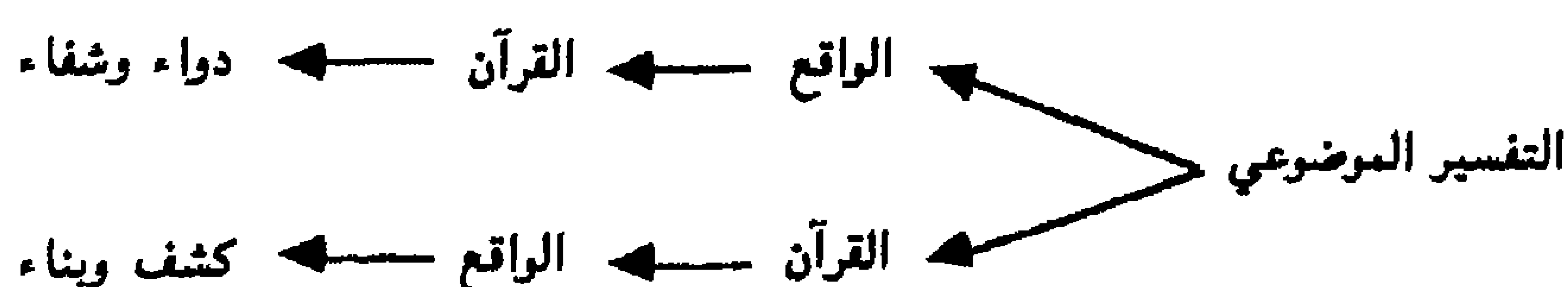
وأنت تنطلق من الواقع إلى القرآن لتحتكم إليه ولتسترشد بهديه للقيام بعملية العلاج والشفاء؛ لأن هذه العملية بمقدورها أن تهتدي إلى الأسقام والأوجاع التي تعاني منها البشرية، وأن تهديها إلى الدواء الحقيقي، وأن تنقذها من كل بؤس وشقاء، وأن تحقق لها كل خير وسعادة، وطمأنينة واستقرار. فإذا أردنا أن

---

[١١] الكهف: ١٠٧.

نبحث عن المنهج الاقتصادي الذي تنتهجه بلاد المسلمين، فسنجد أن الربا هو المسيطر عليه، فإذا انطلقنا من هذا الواقع إلى القرآن وجدنا أن القرآن قد تضمن العلاج لمثل هذا المرض، ولوجدنا أسساً صالحة للشفاء التام. وكذلك الوضع الاجتماعي والسياسي والفكري. لقد وجد الإسلام المجتمع الجاهلي يعاني من أمراض وعادات متأصلة في النفوس ومستشرية، وبدأ الداعية الأكبر رسول الله ﷺ بتصحيح الواقع الجاهلي، بالاحتكام إلى القرآن، إلى أن تلاشت أمراضه وتحول المجتمع بأسره من حال الهوان والذل والشقاء والبؤس إلى النقيض... إن هذه العملية تعني أن القرآن مصلح لكل زمان ومكان.

إن الذي يثري التفسير الموضوعي ليس التجربة البشرية؛ لأن التجربة البشرية لا تكشف عن مكنونات القرآن الكريم وعجائبه إلا بقدر يسير، لكن الذي يثريه هو النظر الدائم والربط المستمر بين القرآن والواقع، وبين الواقع والقرآن، وبعبارة أخرى يمكن أن نقول: إن هذه العملية بمجموعها تعني الانطلاق من المنهج والاحتكام إليه، وبهذا أيضاً يمكننا أن نحقق المعادلة الآتية:



وبهذه النظرة المزدوجة المتكاملة يمكن للتفسير الموضوعي أن ينهض، وأن ينمو، ولا يقف نموه عند حدود التجربة البشرية بمقولاتها وأفكارها المتعثرة.

والملاحظة الأخرى التي أبديها على كلام الصدر؛ إنه لا ينضبط مفهومنا للتفسير الموضوعي إذا قلنا إنه يقودنا إلى فهم إسلامي قراني صحيح؛ لأن التفريق بين الإسلامية والقرآنية تساعدنا في فهم أدق ونظر أصوب، فالقرآنية في هذا المقام أخص من الإسلامية، لأننا إذا أردنا تعرف موقف القرآن -هذا الكتاب المعجز- من موضوع ما، لا ينبغي أن ندخل معه غيره كأحاديث الرسول عليه أفضل الصلوات وأتم التسليم، وأقوال الصحابة والتابعين؛ لأننا بهذا نضيف عناصر خارجة عن النص القرآني، تشكل دعائم في صلب ذلك الموضوع، الذي نريد من خلاله معرفة القرآن فيه، أعني أن هذه الأقوال يمكن أن تدخل لا لتشكل بنوداً أساسية في ذلك الموقف القرآني، بل لتكون شارحة له مبينة لمعانيه. وإذا أردنا أن ندخل هذه الأقوال إلى النص القرآني فإننا نقول: موقف الإسلام من الموضوع.

منهجية البحث في الوحدة الموضوعية في القرآن:

البحث في وحدة الموضوع في القرآن يتطلب منهجاً منضبطاً واضحاً في التعامل مع ذلك الموضوع، وذلك بتتبع خطوات محددة، وهي:

أولاً: القيام بعملية استقرائية لنصوص القرآن الكريم، لجمع الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد، والتحقق من أن هذه الآيات تتعلق بذلك الموضوع وتتصل به أيّما اتصال، وتتطلب هذه العملية الانتباه والحذر؛ لأن الباحث سوف يبرز من خلال بحثه موقف القرآن من ذلك الموضوع، أو سيبرز نظرية قرآنية في ذلك الموضوع.

ثانياً: القيام بتصنيف ذلك الموضوع حسب عرض القرآن الكريم له، فهناك مقدمات للموضوع، وهناك صلب للموضوع، وهناك أدلة وبراهين، وهناك شبهات ورد عليها، وهناك نتائج، وتشكل هذه العناصر في النهاية موقفاً قرآنياً أو حقيقة قرآنية.

ثالثاً: ضرورة النظر إلى الآيات المكية والآيات المدنية في ذلك الموضوع، بسبب تدرج القرآن في معالجته لبعض الموضوعات ،خاصة تلك التي لها تعلق بالأحكام والحلال والحرام.

رابعاً: الالتفات إلى عنصر الزمن، وعنصر الزمن مما ينبغي أن يحاط بأهمية قصوى في دراسة موضوعات القرآن الكريم. فدراسة قصة آدم مثلاً ستكون مختلفة عن دراسة قصة نوح عليهما السلام من حيث واقع الرسالة السماوية في كلا العصرين، ومواكبتها للدعوة الإلهية من عصر إلى عصر. وعلى سبيل المثال، إذا استعرضنا قصة شعيب مع قومه وقصة موسى مع فرعون، فسنجد للاختلاف الزمني أثراً ملموساً؛ فقد كان للعشيرة قيمة في قصة شعيب، فحين وصل شعيب مع قومه إلى طريق مسدود، كان الموقف الاستكباري يتراوح بين الإخراج من الأرض التي يعيش فيها، والتهديد بالرجم، وهو الإعدام حتى الموت، لولا أن رهط شعيب -في نظر قومه- كانوا العقبة التي تمنعهم من إخراج شعيب وقومه من أرضهم: ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا﴾[12]. ﴿قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول وإنا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز﴾[13] بينما نجد الموقف الاستكباري الفرعوني قد ترجم التهديد إلى تنفيذ للإمكانات المادية الضخمة، التي كان فرعون يمتلكها من أموال طائلة، وجيوش جرارة، وشيء من حضارة مادية بناها.

خامساً: الالتفات إلى الواقع في دراسة تلك الموضوعات، أعني واقع تنزيل القرآن، والظروف والأحوال التي كان القرار شاهداً عليها أيام النزول؛ لأن القرآن

---

(12) الأعراف : ٨٨.

(13) هود : ٩١.

الكريم يبني معالجته للواقع البشري بمنهجية تتميز بأسس عامة ثابتة، ويترك للعقل البشري حرية السير في ضمن تلك الأطر، ومحاولة الوصول إلى موقف أو نظرية بتفهم ظروف وأحوال عصره.

سادساً: تفسير آيات الموضوع تفسيراً مفصلاً وغير منفصل عن آيات الموضوع نفسه، وأن يلتحم التفسير التحليلي في خدمة الموضوع المدروس، ولا ينبغي أن ينشغل المفسر بعرض الاختلافات اللغوية والمباحث النحوية، إلا بالقدر الذي يخدم ذلك الموضوع، ولا ينبغي أن يختزل الموضوع المدروس لحساب التفسير التحليلي وقضاياه المتشعبة.

سابعاً: في التفسير الموضوعي خاصة، لا ينبغي أن يدخل المفسر إلى الموضوع بمقررات سابقة، أو بأفكار معينة؛ لأن دوره يمثل عملية استقرائية استكشافية باحثة عن المواقف والنظريات القرآنية الخالصة. يريد أن يسير مع النص القرآني لا أن يسير النص القرآني معه، ليوافق هوى في نفسه. ينبغي أن يتجرد من كل المقررات السابقة، ويسير مع النص القرآني ليهتدي إلى تأصيل حقائق القرآن، وتنزيلها على أرض الواقع.

ثامناً: نطلق على هذا الموضوع اسماً متعلقاً بالقرآن فقط. كأن نقول العدل في القرآن، أو نظرية العدل في القرآن. ويصبح الاسم أوسع إذا أدخلنا أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، أو أقوال الصحابة والتابعين، أو أقوال علماء الأمة، أو غير ذلك.

ويؤكد الشرباصي على أهمية هذا الاتجاه فيقول: إن ما عرضه القرآن من موضوعات يعتبر بحق عمداً قوية في بناء الأمة ونهضتها، وبهذا يطمئن الناس إلى أن القرآن ليس بعيداً عن حياتهم، ولا عن نواحي تفكيرهم، ولا عن مشكلاتهم التي تعرض لهم في كل حين، يطمئنون إلى أن القرآن ليس كتاباً روحياً فقط، مهمته أن

يشرح طرق القربى إلى الله من غير أن يعنى بشيء من وسائل الحياة[١٤] وأكد الدكتور الكومي على تلك الأهمية. وعليه فلا يمكن أن يتجاهل أهمية التفسير الموضوعي أحد؛ لأنه يقضي بالتعامل مع القرآن بصورة شمولية، تساعد في الكشف عن حقائق القرآن ومقاصده التي تتصحح بها الأفكار، وتتعدل بها القيم والأفهام.

دراسة تطبيقية:

قمت في أثناء إعداد أطروحتي للدكتوراه ببحث لطيف، تضمن دراسة لجملة قرآنية بأساليبها المتعددة، وهي: ﴿وقال الذين كفروا﴾ و ﴿يقول الذين كفروا﴾ و ﴿قال الكافرون﴾ تلك الجملة التي كان قولهم فيها مقروناً بالكفر فقط، وتتبعت هذه الجملة في القرآن الكريم، فإذا هي تكشف عن حرب إعلامية شعواء ضد الدعوة الإسلامية، لا يدفع إليها إلا الكفر والفسوق والعصيان، لقد شنوا هذه الحرب اغتراراً منهم بالله وجرأة على حماه المنيع[١٥].

وقد سجل القرآن أقوالهم كلها، ليعلم أن هذه الحرب الثقافية الحضارية ستظل قائمة، محافظة على أهدافها وإن اختلفت أساليبها، وتنوعت صورها.

- موقفهم من الحق، سواء أكان هذا الحق متمثلاً في التصديق بالله وآياته ودلائل وحدانيته أم في التصديق بالنبوة .. فإنهم رفضوا هذا الحق، وسعوا جاهدين لتشويهه والسخرية منه، فوصفوه بأنه سحر جلي الزيف والبطلان!! ﴿وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين﴾ (سبأ: ٤٣).
- موقفهم من القرآن، الذي يمثل منهج هذه الأمة في الحياة ودستورها الشامل،

---

(١٤) د. أحمد الشرباصي؛ قصة التفسير (١٩٧٨)، دار الجيل، بيروت، ص١١٣.

(١٥) د. الكومي، مرجع سابق. ص: ٢٠-٢١.

بل منهج الهداية للناس كافة. قاموا ليعطلوا دوره في حياة الناس، ويحجبوا هدايته عن الخلق ﴿وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون﴾ (فصلت: ٢٦).

- موقفهم من البعث أو قل من السمعيات، إذ كذبوا بالبعث والجزاء، ونشروا الكفر والإلحاد بين الناس، وشوهوا معتقدهم بالغيب عامة ﴿وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة﴾ (سبأ: ٣). حتى إنهم وصفوا من يقول بذلك بالكذب والجنون ﴿وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد أفترى على الله كذباً أم به جنّة﴾ (سبأ ٧.٨).

- موقفهم من النبوات، أو الأنبياء والمرسلين، فقد ناصبوا رسل الله العداء، فكل داعية إلى الله سيتخذون منه هذا الموقف، ولم يتوقفوا عند حدود الكفر والتكذيب بل تجاوزوا ذلك إلى الأذى والتعذيب ﴿وقال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من أرضنا أو لتعودن في ملتنا﴾ (إبراهيم: ١٣). لقد ذكر القرآن أنهم كذبوا فريقاً وقتلوا فريقاً. ﴿ويقول الذين كفروا لست مرسلاً﴾ (الرعد:٤٣). ﴿وقال الكافرون هذا ساحر كذاب﴾ (ص: ٤). وقد تركزت حملتهم الإعلامية على النبوات على الأهداف التالية: إنكار النبوات وتكذيبها. والتعرض لشخصيات الأنبياء بالطعن والتشويه. والسخرية من الأنبياء بإحراجهم في طرح أسئلة تعجيزية عليهم ﴿ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه﴾ (الرعد: ٧ و٢٧).

- التعرض للمؤمنين بالأذى والتسفيه، وتفضيل أنفسهم عليهم لاعتبارات مادية ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أي الفريقين خير مقاماً وأحسن ندياً﴾ (مريم: ٧٣). ونصبوا من أنفسهم مرجعية في الحكم على الأمور ﴿وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه وإذ لم

يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم﴾ (الأحقاف: ١١). بل جعل هؤلاء من أنفسهم قدوة للمؤمنين ﴿وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم﴾ (العنكبوت: ١٢).

- موقف القرآن من هذه الحرب الإعلامية؛ إذ وضع القرآن الكريم الذين كفروا أمام خيارين لا ثالث لهما، وكلا الأمرين جاء بصيغة الأمر الموجه إلى الرسول المبلغ عليه الصلاة والسلام. وهذان الخياران جاءا من منطلق أن القرآن الكريم كتاب هداية وإصلاح، وهما:

أ- الخيار الأول: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف﴾ (الأنفال: ٣٨) وهو توجيه إلى المؤمنين كذلك بعدم اليأس من إمكانية الإصلاح؛ فإن استجابوا لمنهج الله فهو خير لهم، وإن لم يستجيبوا فهم أمام الخيار الثاني.

ب- الخيار الثاني: ﴿قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد﴾ (آل عمران: ١٢). وهو أسلوب قائم على الوعيد والترهيب بعد أن لم يجد معهم أسلوب الوعد والترغيب. وانظر كيف أن القرآن بنى موقفه من حملات الكفر الاعلامية والدعائية في العهد المدني، يوم كان للمسلمين دولة وشوكة. واقتصر في العهد المكي على حث المؤمنين على الصبر، والتأسي بمن سبقهم.

- ويزيد القرآن موقفه الإصلاحي بياناً بعرض مشهد من مشاهد يوم القيامة، يصور فيه حال أولئك المضللين؛ كيف تتحول أقوالهم، لقد كانوا في دار الدنيا يقولون: اتبعوا سبيلنا، لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه، إن هذا إلا سحر مبين، أئذا كنا تراباً وآباؤنا أئنا لمخرجون، ساحر كذاب، لست مرسلا ... أما اليوم فيخبر القرآن عنهم: " وقال الذين كفروا ربنا أرنا الذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين" (فصلت: ٢٩). بل

يقول كل واحد منهم يا ليتني كنت تراباً " إنا أنذرناكم عذاباً قريباً يوم ينظر المرء ما قدمت يداه ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا" (النبأ: ٤٠). يقول ذلك كل واحد منهم ليعلم كيف يكون مطية لغيره، وأن هذه تبعة غيّه، وعاقبة ضلاله !!"[١٦].

وبهذا نعلم يقيناً أن التفسير الموضوعي هو المنهج القويم في فهم حقائق القرآن ومقاصده، ومواقفه فهماً شمولياً يصحح القول والعمل، ويأخذ باليد إلى طريق النهضة والشهود الحضاري.

ثانياً: الوحدة الموضوعية في السورة .

ليست وحدة الموضوع في القرآن بأولى بلقب التفسير الموضوعي من وحدة الموضوع في السورة. ومفهومها أن القرآن قد جعل في كل سورة موضوعاً تطرحه وتعالجه، وتكون السورة به مميزة، واكتشاف ذلك الموضوع وتعرف كيفية طرحه، والكشف عن أجزائه وعناصره على ضوء منهج محدد، وأطر ثابتة هو أيضاً تفسير موضوعي.

وقد ووجه هذا المسلك أو هذا الاتجاه بإنكار شديد من قبل كثير من الباحثين، بل لم يستوعبه كثير منهم، ولو كانت دراستنا للتراث واعية، لوجدنا هذا الأمر مقرراً عند علمائنا السابقين؛ عند الرازي والشاطبي بكل وضوح، فقد رأى الفخر الرازي أن سورة فصلت مسوقة لغرض واحد فقال: "وقد ظهر من كلامنا في تفسير هذه السورة أن المقصود من هذه السورة هو ذكر الأجوبة عن قولهم

---

[١٦] زياد خليل محمد الدغامين؛ سورة العنكبوت : دراسة وتفسير، (١٩٩١)، رسالة دكتوراه غير منشورة مسجلة بكلية الدراسات الإسلامية بالجامعة الوطنية الماليزية. انظر ص :١٥٤-١٦٦.

﴿وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه، وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون﴾ فتارة ينبه على فساد هذه الطريقة، وتارة يذكر الوعد والوعيد لمن لم يؤمن بهذا القرآن، ولمن يعرض عنه، وامتد الكلام إلى هذا الموضع -ما يقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك- من أول السورة على الترتيب الحسن، والنظم الكامل. ثم ذكر أن قوله تعالى: ﴿قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء﴾ متعلق بقولهم ﴿وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه﴾ ثم قال: وكل من أنصف ولم يتعسف علم أنا إذا فسرنا هذه الآية على الوجه الذي ذكرناه صارت هذه السورة من أولها إلى آخرها كلاماً واحداً منتظماً مسوقاً نحو غرض واحد"[١٧]. وكذا قال الشاطبي في قسم كبير من السور.

لكن الوحدة الموضوعية في السورة مازالت بحاجة إلى بحث أعمق، وتحليل أشمل؛ فهناك بعض العقبات التي تعترض سبيلها، أهمها الاختلاف البين بين العلماء في تحديد موضوع السورة الواحدة؛ لأن الأنظار تتركز أحياناً في قضية بارزة في السورة، وأحياناً على مقدمة السورة، وأحياناً على قصة معينة في السورة، أو أن يلقى على السورة موضوع فضفاض يصلح أن يكون موضوعاً لسور عدة، يكثر هذا الاختلاف في السور المكية لتشابه أكثرها، واشتمالها على قصص الأنبياء ومحاورتهم مع أقوامهم، وجدال تلك الأقوام بالباطل، ومشاهد القيامة.

يتطلب تحديد موضوع السورة دراسة واعية متأنية، تبتدىء من الآية الأولى وتستمر إلى نهاية السورة، ويتطلب كذلك إدراكاً عميقاً لأساليب القرآن، ونظراً ثاقباً في محتواها، وأن يتجنب الوقوع في ما وقع فيه المفسرون من النظر

---

(١٧) محمد بن عمر بن خطيب الري، فخر الدين الرازي؛ مفاتيح الغيب، (١٩٨١)، دار الفكر، بيروت. ١٣٤/٢٧، ١٣٥.

السطحي القاصر إلى مضمون السور ومحتواها، ولا تتم عملية البحث عن موضوع السورة بين الغداة والعشي، بل قد يأخذ ذلك وقتاً طويلاً، فقد ذكر برهان الدين البقاعي في مقدمة تفسيره، أنه كان يمكث أحياناً ثلاثة أشهر وهو يبحث عن مجرد مناسبة بين آية وآية، أو سورة وسورة -والمناسبة أمر لا غنى عنه مطلقاً في إدراك موضوع السورة - فكم تتطلب منا عملية البحث -من خلال آيات السورة- عن الموضوع الذي تنتظم فيه كل آياتها، والموضوع الذي تتميز به عن بقية السور؟ من هنا يستطيع المفسر أن يظهر مقدرته وكفاءته وأهليته في التعامل مع النص القرآني.

لقد جرى التفسير التحليلي أو التجزيئي -ولفترة طويلة من الزمن- على النمط المعروف من تحليل مفردات الآية، والبحث في تركيبها لغة وبلاغة، واستخراج المعاني والدلائل والعبر، كل ذلك كان يتم بمعزل عن الموضوع الرئيس في السورة، وقد وجدنا من المفسرين من ينتقد هذا المنهج التجزيئي الذي وصل عند بعض المفسرين إلى حد لا يطاق؛ إذ يرجح هذا المفسر قراءة متواترة على قراءة أخرى متواترة. وأنا مع الداعين إلى أن يتم التفسير التحليلي على ضوء موضوع السورة، بما يظهر شخصيتها المميزة وكيانها المستقل، ولا يتجلى ذلك إلا عندما يكون هناك ربط بين الجملة والجملة، والآية والآية في السورة الواحدة.

يؤكد الدكتور محمد عبد الله دراز هذا المعنى فيقول: "إنك لتقرأ السورة الطويلة المنجمة يحسبها الجاهل أضغاثاً من المعاني حشيت حشواً، وأوزاعاً من المباني جمعت عفواً، فإذا هي لو تدبرت بنية متماسكة، قد بنيت من المقاصد الكلية على أسس وأصول، وأقيم على كل فصل منها شعب وفصول، وامتد من كل شعبة منها فروع تقصر أو تطول: فلا تزال تنتقل بين أجزائها كما تنتقل بين حجرات وأفنية في بنيان واحد، قد وضع رسمه مرة واحدة: لا تحس بشيء من تناكر

الأوضاع في التقسيم والتنسيق، ولا بشيء من الانفصال في الخروج من طريق التضام والالتحام. كل ذلك بغير تكلف ولا استعانة بأمر من خارج المعاني أنفسها، وإنما هو حسن السياقة، ولطف التمهيد في مطلع كل غرض ومقطعه وفي أثنائه، يريك المنفصل متصلاً، والمختلف مؤتلفاً .

ولماذا نقول إن هذه المعاني تنتسق في السورة كما تنتسق الحجرات في البنيان؟ لا. بل إنها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان: فبين كل قطعة وجارتها رباط موضعي من أنفسهما، كما يلتقي العظمان عند المفصل ومن فوقهما، تمتد شبكة من الوشائج تحيط بهما عن كثب، كما يشتبك العضوان بالشرايين والعروق والأعصاب؛ ومن وراء ذلك كله يسري في جملة السورة اتجاه معين، وتؤدي بمجموعها غرضاً خاصاً، كما يأخذ الجسم قواماً واحداً، ويتعارض بجملته على أداء غرض واحد، مع اختلاف وظائفه العضوية"[١٨].

ومن هنا فإن البحث في وحدة الموضوع في السورة يتطلب جهداً ليس بالهين. وأنا انتقد الدكتور عبد الله شحاته الذي جمع أهداف كل سورة ومقاصدها، بالاعتماد على أقوال العلماء تارة، وتارة بنظر سطحي.

وعلى جلالة هذا الاتجاه في التفسير إلا أننا لم نجد له مدرسة، ولا أتباعاً منتظمين من حيث عدم توفر منهجية واضحة، يلتزم بها أصحاب هذا الاتجاه، وإنك لترى وتدرك البون الشاسع في كتاباتهم، والمنهجية المضطربة التي تسيطر على تلك الكتابات. لقد تناول د. أحمد الشرباصي هذا الاتجاه في التفسير بسطحية ملحوظة حيث قال: وهناك طريقة أخرى في التفسير، هي إجمال ما في السورة من موضوعات وأهداف ومقاصد، وممن برز في هذه الطريقة الشيخ محمود شلتوت في

---

(١٨) د. محمد عبد الله دراز؛ النبأ العظيم (١٩٨٠) دار القلم، الكويت. ص:١٥٥.

محاضراته وكتاباته[١٩]. أما محاضراته فستكون على منوال كتاباته، وتفسيره للأجزاء العشرة الأولى من القرآن لا يدعم ما ذهب إليه الشرباصي، إذ لم يبرز الشيخ شلتوت وحدة الموضوع في السورة ولم يفسر الآيات على ضوئها.

إن هذا الاتجاه لا يعني أن يوضح المفسر مقاصد السورة، ولا أن يعدد أهدافها وغاياتها، ثم يبدأ بتفسيرها بعيداً عن تلك الأهداف والمقاصد، كما فعل ابن عاشور والمراغي ومن قبلهما الإمام الفيروزأبادي وغيرهم. لا بد من أن تنتظم تلك الأهداف والغايات في موضوع السورة الأعظم، تماماً كما تنتظم حبات اللؤلؤ في العقد الواحد، أو الخيط الواحد.

منهجية البحث في الوحدة الموضوعية في السورة

إن أقرب من سلك هذا المسلك، وأشمل جهد في بيان الوحدة الموضوعية في سور القرآن وهو جهد شهيد الإسلام سيد قطب رحمه الله، لكن اعترض جهده ثغرات عدة سأبينها، توصلاً إلى منهجية منضبطة في البحث في وحدة الموضوع في السور. وأقرر ابتداء أن علماءنا القدامى والمُحدثين لم يخصوا سور القرآن بنظر شمولي مستقل، أي لم تتوجه عناية واحد منهم للحديث عن وحدة المعنى في السورة ببحث خاص مستقل، باستثناء ما قدمه الأستاذ دراز والمدني.

إن تحديد سيد رحمه الله للوحدة الموضوعية في كثير من سور القرآن الكريم بحاجة إلى مراجعة وضبط. ولست مع الدكتور عدنان زرزور في الإطراء على جهد سيد قطب رحمه الله، في تحديده للوحدة الموضوعية في السور حيث قال: لعله - سيد- أول مفسر في تاريخ القرآن الكريم أبرز الوحدة الموضوعية في السور

---

(١٩) الشرباصي، مرجع سابق. ص:١١٤.

القرآنية المفردة؛ طالت أو قصرت، أبرزه بشكل عملي مكتوب، أو طبقه أروع تطبيق وأعمقه في كتابه العظيم رحمه الله... ثم جاء سيد ليؤكد على هذه الوحدة المحورية في السورة الواحدة، وليضع أيدينا بعد ذلك برفق وسهولة ولين على وجه الانتقال من موضوع إلى موضوع، ويعلل سر نجاح سيد في هذا أنه -سيد- أدرك أن مجال البناء الأصلي في القرآن: هو البناء الفكري والعقدي، بحيث ينطلق في كل أمر توجبه الفكرة والعقيدة ، أو تمليه الحركة من أصول وقواعد راسخة ومن ربط واضح محكم بين الفكرة ومقتضياتها العملية، وبين العقيدة ولوازمها السلوكية كذلك[٢٠] نعم، لست معه لأن سيداً لم يحرر القول في الوحدة الموضوعية في سور كثيرة، فقد يكون للسورة موضوع واحد يشمل مقاصد عدة تؤديها السورة، أو تعرضها في مراحل عدة؛ أعني أن المقاصد الكثيرة في السورة، تشترك جميعاً وتنتظم في مقصد أعظم، وموضوع أكمل وأشمل - لكن هذا الموضوع الأكمل والأشمل لآيات السورة جميعها ، ينبغي أن لا تشاركه فيه سورة أخرى، وبهذا تتحقق الشخصية المميزة لكل سورة في القرآن الكريم. وأما جهد سيد قطب في تحديد الوحدة الموضوعية فلي عليه ملاحظات كثيرة، تؤكد أن الذي قاله سيد في الوحدة الموضوعية ليس هو القول الفصل، وأن ما ذهب إليه في ذلك ليس هو المذهب الجزل في كثير من السور، مع أن له جهداً عميقاً وكبيراً لا يستهان به في هذا المضمار. هذا الجهد يفتقر أحياناً إلى المنهج الواضح، أو الالتزام بمنهج منضبط، وأورد هذه الملاحظات في النقاط الآتية:

- واجه سيد صعوبة ملحوظة في تحديده لموضوع السور المكية على الاطلاق، فكم من سورة ذكر أنها تعالج موضوعات القرآن المكي: موضوع الوحدانية،

---

(٢٠) د. عدنان زرزور، علوم القرآن، (١٩٨٤)، المكتب الاسلامي، دمشق، ص:٤٣١/٤٣٢.

والألوهية، والربوبية، والوحي، والبعث والآخرة، والحساب والجزاء، والرسالة، أو بناء العقيدة بوجه عام. اقرأ تقديمه لسورة يونس، والرعد، وإبراهيم، والنحل، والإسراء، والأنبياء، والحج، والشعراء، والنمل، ولقمان، والسجدة، وسبأ، ويس، وص، والزمر، وفصلت، والشورى، والأحقاف، والنجم، والقمر، والتغابن، والقلم. وقد جرى سيد رحمه الله على أن هذه الموضوعات وإن تعددت في كثير من السور المكية، إلا أن أسلوب العرض يختلف من سورة إلى سورة، يقول -في تقديمه لسورة القمر- ومحتويات السورة الموضوعية واردة في سور مكية شتى، فهي مشهد من مشاهد يوم القيامة في المطلع، ومشهد من هذه المشاهد في الختام، وبينهما عرض سريع لمصارع قوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وفرعون وملئه، وكلها موضوعات تزخر بها السور المكية في صور شتى، ولكن هذه الموضوعات ذاتها تعرض في هذه السورة عرضاً خاصاً يحيلها جديدة كل الجدة.[٢١] وعلى هذا يصبح المميز للسورة هو أسلوبها أو طريقة عرضها وليس موضوعها، ومن ثم لا يمكن الاعتداد بالوحدة الموضوعية في السور، وهذا أمر لا نقر به. ولا نقر القول بأن السور المكية موضوعها العقيدة بعناصرها المتعددة، لما في هذا القول من التعميم والسطحية وانعدام شخصية كثير من السور، وهل خلت السور المدنية من الحديث عن موضوع العقيدة؟! كلا، "فلو كان ذلك كذلك لخرجنا بأن أكثر من سورة مقصدها الأعظم تقرير الوحدانية، وأكثر من سورة هدفها تقرير النبوة، وأكثر من سورة موضوعها الرئيس البعث والمعاد، إن هذه المقاصد الثلاثة هي مقاصد القرآن الكريم كله، وليس الأمر مقصوراً على أغلب السور المكية. وقد بين الرازي رحمه الله أن مدار القرآن على أربع مسائل: الإلهيات،

---

(٢١) سيد قطب: في ظلال القرآن (١٩٧٧)، دار الشروق، بيروت، ٦/٣٤٢٤-٣٤٢٥.

والنبوات، والمعاد، والقضاء والقدر، وكثيراً ما يقرر الرازي المسائل الثلاث الأول، وأنها مدار القرآن الكريم كله"[٢٢] هذا هو الذي يحتاج إلى مراجعة طويلة في منهج سيد قطب رحمه الله.

- وهذه النقطة تابعة للسابقة، تتشابه سور معدودة في موضوعها وطريقة عرضها وإيقاعها، هذا ما ذكره سيد في تقديمه لسورة هود حيث قال: إنها شديدة الشبه بسورة الأعراف موضوعاً وعرضاً وإيقاعاً ونبضاً"[٢٣]، وهذا يضع علامة استفهام على كلامه السابق! ولقد قال إن سورة الجمعة تعالج موضوع سورة الصف نفسه، لكن من جانب آخر وبأسلوب آخر وبمؤثرات جديدة.

- وجدنا سوراً تحمل موضوعات كثيرة لا يجمع بينها إلا الإطار العقائدي، يظهر هذا في كلام سيد في تقديمه لسورة يونس، والنحل التي غابت فيها الوحدة الموضوعية بقوله: موضوعاتها الرئيسية كثيرة منوعة. والإسراء التي تضم، حسب رأيه، موضوعات شتى معظمها عن العقيدة. وهذا تعميم لا نقره ولا نعترف به.

- غلبة الجانب الوصفي الاستعراضي لآيات السورة أو لحقائقها على وحدة موضوعها، أو تغيب وحدة الموضوع في السورة عند سيد قطب على حساب التعريف الموسع ببعض السور، فقد كان سيد يستعرض موضوعات السورة، مستشهداً بآياتها دون أن يبين الموضوع الأشمل لهذه السور، وأدلل على ذلك بسورة طه، والأحزاب، والزخرف، وق، والطور، والحشر. وفي سورة المزمل ذكر أنها تعرض صفحة من تاريخ الدعوة. فهل يكفي مثل هذا التعميم. وذكر

---

(٢٢) الرازي؛ مرجع سابق : ٨٢/٢، ٢٢٤/٢٠.

(٢٣) سيد قطب؛ مرجع سابق : ١٨٤٤/٤.

أن سورة المدثر تمثل حلقة من حلقات الكفاح النفسي الذي كافحه القرآن للجاهلية وتصوراتها في قلوب البشر، كما كافح العناد والكيد والإعراض الناشيء عن العمد والقصد بشتى الأساليب. فهذا توصيف لمضمون السورة لا لموضوعها الأشمل.

- يغلب اسم السورة أحياناً على موضوعها عند سيد قطب، فسورة (المؤمنون) اسمها يدل عليها ويحدد موضوعها، وسورة محمد أو القتال موضوعها القتال اشتقاقاً من اسم السورة. والواقعة اسم للسورة وبيان لموضوعها معاً. والمنافقون اسم دال على موضوعها. وأنا لا أنكر أن يدخل اسم السورة ليدل على موضوعها، لكنني أقصد الدقة في ذلك؛ فلماذا انصب النظر في سورة (المؤمنون) على الجزء الأول منها؟ ولماذا لا يبحث موضوع سورة محمد تحت هذا الاسم ولم يقتصر على اسمها الثاني "القتال"؟

- يجعل سيد أحياناً موضوع السورة تابعاً للآيات المكية أو المدنية، كما هو الحال في سورة الماعون، فقد مال إلى أن آيات السورة مدنية كلها، وبنى على ذلك أن الموضوع الذي تعالجه هو من موضوعات القرآن المدني، وهو في جملته يمت إلى النفاق والرياء، مما لم يكن معروفاً في الجماعة المسلمة في مكة. مع أن النفاق طبع إنساني لا يرتبط بفترة مكية ولا مدنية، إنما هي النفس البشرية التي انعدمت فيها روح المسؤولية فقامت تطلب حظها من الدنيا بكل أسلوب.

- كان للتقسيم القرآني الواقع في ثلاثين جزءاً أثر في تحديد سيد للوحدة الموضوعية، فاختزل الوحدة الموضوعية في السور لحساب الجزء الذي سبقه من السور المدنية، ولكل منهما طابع مميز وطعم خاص. والقرآن المكي يعالج

في الغالب إنشاء العقيدة، في الله وفي الوحي، وفي اليوم الآخر، وإنشاء التصور المنبثق من هذه العقيدة لهذا الوجود وعلاقته بخالقه، والتعريف بالخالق تعريفاً يجعل الشعور به حيا في القلب، مؤثراً موجهاً موحياً بالمشاعر اللائقة بعبد يتجه إلى رب، وبالأدب الذي يلزمه العبد مع الرب، وبالقيم والموازين التي يزن بها المسلم الأشياء والأحداث والأشخاص، وقد رأينا نماذج من هذا في السور المكية السابقة، وسنرى منه في هذا الجزء[٢٤]. وفي مقدمته لجزء عم يقول: وفي الجزء كله تركيز على النشأة الأولى للإنسان والأحياء الأخرى في هذه الأرض من نبات وحيوان، وعلى مشاهد هذا الكون وآياته في كتابه المفتوح. وعلى مشاهد القيامة العنيفة الطامة الصاخة القارعة الغاشية. ومشاهد الحساب والجزاء من نعيم وعذاب في صور تقرع وتذهل وتزلزل كمشاهد القيامة الكونية، في ضخامتها وهولها واتخاذها جميعاً دلائل على الخلق والتدبير، والنشأة الأخرى وموازينها الحاسمة، مع التقريع بها والتخويف والتحذير، وأحياناً تصاحبها صور من المكذبين. والأمثلة على هذا الجزء كله[٢٥]. ونحن لا نقر هذا التعميم، فإن تقسيم القرآن إلى ثلاثين جزءاً أمر دخيل لا يبنى عليه ما ذكره سيد قطب رحمه الله؛ ولأن سوره تنزلت في مراحل محددة وأوقات متباينة ووقائع مختلفة.

- هناك قضية أخرى في كلام سيد في الوحدة الموضوعية، أرى أنها غير منضبطة، وهي تقسيم السور إلى أشواط أو مقاطع أو جولات. فبينما تمضي سورة هود في ثلاثة مقاطع، وسورة الرعد في شطرين، وسورة الحجر في خمس

---

[٢٤] نفسه : ٦/٣٦٢٨.

[٢٥] نفسه : ٦/٣٨٠١.

جولات، وسورة الفرقان في أربعة أشواط نجد أن سورة يوسف لحمة واحدة لا أشواط ولا مقاطع، ونجد أن سورة الأنعام لا يمكن أن تتجزأ إلى مقاطع، لأن موضوعها متصل، إنما هي موجات، وكل موجة تتفق مع التي قبلها وتكمله. وذكر في سورة المائدة أنها تعالج أصلين كبيرين: المنهج الرباني في الحكم، وتصحيح التصور الاعتقادي. وفضلاً عن هذا التقسيم -حيث تركز على آيات معدودة في السورة- الذي يحتاج إلى إعادة نظر، فإن عرضه للسورة خلا من ذكر الأشواط والمقاطع، وقد عرض آيات السورة وفسرها مجموعة مجموعة، وجعل من كل مجموعة درساً. أما في سورة النحل فلم يحدد سيد -رحمه الله- موضوع السورة الكلي، بل ذكر أنها تشتمل على موضوعات العقيدة الكبرى: الألوهية، والوحي، والبعث، وأنها تلم بموضوعات جانبية أخرى تتعلق بتلك الموضوعات الرئيسية، ولم يذكر الأشواط التي تقطعها السورة في إنجاز موضوعها الأعم؛ بل ابتدأ قائلاً: ونبدأ الشوط الأول، وموضوعه هو التوحيد، وأدواته هي آيات الله في الخلق، وأياديه في النعمة، وعلمه الشامل في السر والعلانية، والدنيا والآخرة...."[٢٦].

وفي المجموعة الثانية من الآيات "٢٢-٥٠" يرى أن الشوط الأول قد كان قضية التوحيد في السورة، مع إشارة إلى قضية البعث؛ أما الشوط الجديد فيقرر وحدة الألوهية ويستعرض آيات هذه المجموعة. والدرس الثالث يشمل الآيات "٥١-٧٦" وهو، كما يقول سيد في قضية الألوهية الواحدة التي لا تتعدد. ثم في الشوط الرابع الآيات "٧٧-٨٩" يستمر السياق في استعراض دلائل الألوهية الواحدة، التي يتكىء عليها في هذه السورة. وفي الشوط الخامس الآيات "٩٠-١١١"

---

[٢٦] نفسه : ٢١٥٨/٤ - ٢١٥٩.

ينسى سيد موضوع السورة، ثم يتحدث عن المناسبة بين ما ختم به الشوط الرابع وما افتتح به الشوط الخامس فيقول: ختم الدرس الماضي بقوله تعالى "ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين" وفي هذا الدرس بيان لبعض ما في الكتاب من التبيان والهدى والرحمة والبشرى. فيه الأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وفيه الوفاء بالعهد والنهي عن نقض الإيمان بعد توكيدها ... وكلها من مبادىء السلوك الأساسية التي جاء بها هذا الكتاب..."[٢٧] وفي الشوط الأخير يستعرض آيات السورة دون ربطها بموضوع السورة. فهذا كله يؤكد منهجية غير منضبطة عند سيد قطب رحمه الله، وهذا لا يحط أبداً من قيمة هذا السفر العظيم.

وأرى أن هناك أسساً لا ينبغي تجاوزها في تفسير سور القرآن، وهي:

- النظر إلى السورة نظرة شمولية تمكن الباحث من إدراك موضوع السورة وتحديده. ويكون ذلك بفهم ومعرفة المناسبات بين آيات السورة الواحدة. وأن يتجنب الباحث النظر إلى أجزاء معينة في السورة. أو الاعتماد على ما كتبه الآخرون.
- ضرورة النظر إلى المراحل التي تقطعها آيات السورة لأداء ذلك الموضوع، فإن معظم سور القرآن تؤدي غرضها الأساسي في مراحل عدة . وينبغي أن تشكل كل مرحلة مع أختها لبنة في بناء ذلك الموضوع، غير بعيدة منه ولا غريبة عنه.
- ذكر المناسبات بين آيات السورة؛ لتظهر من خلالها الصلة القوية المحكمة التي تربط آيات كل مرحلة لإنجاز الموضوع الذي عزمت السورة على تحقيقه.

---

(٢٧) نفسه : ٢١٨٩/٤.

- تفسير السورة تفسيراً تحليلياً يستعين فيه الباحث بعلوم الآلة، بالقدر الذي يخدم موضوع السورة، ويحقق هدفها العام. ومن هنا أقرر أن التفسير التحليلي يبقى دائماً خادماً للتفسير الموضوعي.
- أن يحدث الباحث الانطلاقتين اللتين قررناهما سابقاً: انطلاقه من القرآن إلى الواقع، وانطلاقه من الواقع إلى القرآن من خلال آيات السورة.

دراسة تطبيقية:

لقد قمت في أثناء إعداد أطروحتي للدكتوراه بتطبيق هذا المنهج على سورة العنكبوت، وبعد قراءة السورة الكريمة مرات كثيرة، وتعرف وجه الاتصال بين آياتها، ومناقشة أقوال العلماء في موضوعها، تبين لي أن السورة الكريمة من أولها إلى آخرها تعالج موضوعاً واحداً هو الدعوة والدعاة، وتتصل حلقاته أيما اتصال، وتنقسم السورة إلى ثلاث مراحل لبلورة هذا الموضوع، وهي:

- الابتلاء في سبيل الدعوة، واشتملت عليه الآيات: ١-١٣.
- الدعاة والطغاة ... مواجهة حتى النصر، واشتملت عليه الآيات: ١٤ - ٤٤.
- دعوتنا الإسلامية مع أهل الكتاب والمشركين، واشتملت عليه الآيات:٤٥- ٦٩.

وقد بينت كيف أن كل آية جاءت في مكانها اللائق في جسم ذلك الموضوع. وكيف شكلت كل آية لبنة فيه[١].

وقد طبق الأستاذ دراز هذا المنهج على سورة البقرة، وطبقه الأستاذ المدني على سورة النساء.

---

(١) الدغامين، مرجع سابق، ص :١١٠/١١٩.

هذا هو المنهج القويم - في تفسير القرآن الكريم، وبه نتخلص من التجزيئية التي سادت منهج التعامل مع النص القرآني قديماً وحديثاً. وبه يظهر أن التفسير الموضوعي لا يلغي التفسير التحليلي، بل يستعين بقضاياه بالقدر الذي يخدم موضوعات القرآن، ويكشف عن حقائقه ومقاصده. والحمد لله رب العالمين.

الهيتي، د. عبدالستار. (١٩٩٥). تدريس الاقتصاد الإسلامي في الجامعات. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات» تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٤٣٩-٤٦٠)

تدريس الاقتصاد الإسلامي في الجامعات: الواقع والطموح

د. عبد الستار الهيتي

كلية العلوم الإسلامية - جامعة بغداد

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وأصحابه الطيبين والطاهرين. وبعد:

فلا تزال الدراسة في ميدان الاقتصاد الإسلامي جديدة على المكتبة العربية الإسلامية، قياساً إلى مجالات البحث الأخرى في ميادين الثقافة الإسلامية. إذ لم يفرد علماء الإسلام القدامى -على مدى تاريخ الفكر الإسلامي- كتاباً مستقلاً يعالج موضوعاته، على نحو ما عهدناه في مجالات التشريع الأخرى. وإنما تشعبت بحوثه وعناصره ومفرداته هنا وهناك، وفقاً للمنهجية التي سلكها الفقهاء في تبويبهم وتوزيعهم الأحكام الشرعية - التعبدية منها والعملية.

لذلك بقي في هذا الجانب الحساس في حياة الأفراد والمجتمعات، متسع كبير تتناوب فيه الأفكار الوضعية بين الحين والآخر، لتجرب نظرياتها وأفكارها على البشرية. فيدعي أنصار كل مدرسة أن فلسفتها هي الحل السليم والدواء الشافي، للخروج من المأزق الذي تقع فيه الأمم. إلا أن كلا من التجربة والتطبيق

قد أثبتا عجز هذه الأفكار - على اختلافها وتباين وجهات نظرها - عن حل عقدة المشكلة بهذا الخصوص.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فقد فرض الإسلام العلم، ودعا المسلمين إلى الاهتمام به، باعتباره الخطوة اللازمة قبل العمل، لينطلقوا في عملهم على بصيرة وهدى فيعتنقون الحق ويقيمونه، ويزهقون الباطل ويرفضونه، ولذلك قال تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذِروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾[1].

لقد برزت أهمية الاقتصاد الإسلامي في السنوات الأخيرة، وبخاصة بعد ظهور وانتشار فكرة تأسيس المصارف الإسلامية في العالم، التي تقوم معاملاتها وفق أحكام الشريعة الإسلامية. ورفض مبدأ الفائدة في التعامل، واعتماد مبدأ الربح والخسارة في مجالات الاستثمار المتعددة. وقد صدرت دراسات وبحوث كثيرة قام بها مجموعة من العلماء والمفكرين الإسلاميين شملت العناصر الأساسية التي يرتكز عليها المذهب الاقتصادي الإسلامي. كما عقدت مؤتمرات وأقيمت ندوات وحلقات علمية متخصصة، عالجت المعاملات المستجدة التي واجهت المصارف الإسلامية، للوقوف على رأي الإسلام في كل معاملة من تلك المعاملات.

وفي الآونة الأخيرة برزت فكرة الكتابة الجماعية، المتمثلة في عدد من الرسائل العلمية لمرحلتي الماجستير والدكتوراة، في الكثير من الجامعات العربية والإسلامية، عالجت شتى الموضوعات المتعلقة بالاقتصاد الإسلامي، الأمر الذي يدعونا الى التركيز على هذا الجانب، وتقييمه للوصول إلى حالة مثلى في تدريس هذه المادة، في المراحل الجامعية وخاصة في كليات الشريعة والعلوم الإسلامية.

---

[1] سورة التوبة ، آية ١٢٢.

فوائد الدراسات في مجال الاقتصاد الإسلامي:

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الإهتمام ببحوث الاقتصاد الإسلامي، يعد فريضة شرعية على كل طالب علم. إذ إنه ليس من المنطق أن نهجر الاقتصاد الإسلامي المستمدة أحكامه من مفاهيم الكتاب والسنة، في الوقت الذي نعنى فيه بالنظم الاقتصادية الوضعية المستوردة من الشرق والغرب، لا سيما أن كثيراً من عناصر تلك النظم الوضعية مرفوضة من الناحية الشرعية، كما أنه ليس من المنطق أن نقف أمام قوله تعالى ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾[٢] ونحن نستعين بغيره في ميدان التعامل المالي والاقتصادي.

لقد سعى الاستعمار وأعوانه إلى عزل أبناء الأمة الإسلامية عن ثقافتهم الأصيلة، واستبدال ثقافات بعيدة عن شريعتهم بها، ربما تكون منافية لأهدافها وخصائصها، حتى أوهموا علماءنا وأساتذتنا أن الإسلام دين عبادات فقط، لا دخل له بالاقتصاد أو الإدارة أو المحاسبة أو السياسة أو الحكم. الأمر الذي أدى إلى أن يتصور الكثير من هؤلاء المحسوبين على الإسلام، أن أصل العلم والتقدم إنما يتمثل في المفاهيم والنظريات، التي ترد إلينا من البلاد الشرقية والغربية.

إزاء هذا الواقع الذي عاش فيه أبناء الأمة الإسلامية ردحاً كبيراً من الزمن، صار من الضروري والمحتم شرعاً أن نتعامل مع سائر العلوم الاجتماعية والاقتصادية والتربوية وفق مفاهيمها الإسلامية الخاصة، النابعة من الكتاب والسنة بأسلوب مستقل بعيد عن التأطير، ومحاولات إسقاط المصطلحات الوضعية على المفاهيم الإسلامية؛ لأن من شأن هذا الأسلوب التقليل من أهمية المفاهيم الإسلامية، وجعلها بشكل أو بآخر منضوية تحت النظريات الوضعية، التي هي من

---

(٢) سورة الفاتحة ، آية ٥.

صنع البشر. ولا شك في أن هذا يعد منافياً لمبدأ الأصالة والاستقلالية، الذي يمثل أهم خاصية من خصائص أحكام الشريعة الإسلامية.

وفي ميدان الاقتصاد الإسلامي، الذي هو موضوع بحثنا، لا بد لنا من أن نقوم بعملية تطهير لأفكار الطلبة، من المفاهيم التي تتعارض وأحكام الشريعة الإسلامية؛ إذ أصبح ذلك ضرورة ملحة، وخاصة بعد إنشاء المؤسسات المالية الإسلامية وتوسيع انتشارها على الساحة العالمية، كالمصارف الإسلامية وشركات التأمين الإسلامية وشركات الاستثمار، التي تقوم معاملاتها على أساس شرعي، والتي هي في أمس الحاجة إلى جيل مؤمن بالمفاهيم الاقتصادية الإسلامية وإلى كادر يدير دفتها، وفق أحكام الشرع الحنيف، لتتخلص هذه المؤسسات الخدمية الإسلامية من عملية الازدواج في تنفيذ اعمالها المصرفية، بين ما هو سائد في المصارف الربوية، وبين ما يجب أن تسير عليه معاملات المصارف الإسلامية. ويمكن لنا أن نسجل بعض الفوائد التي تتحقق للإنسان وللمجتمع الإسلامي، من خلال توجيه الجهود نحو الدراسات في مجال الاقتصاد الإسلامي، ومن هذه الفوائد ما يأتي:

١- الجانب التعبدي:

إن الاهتمام بالبحوث والدراسات في الاقتصاد، شأنه شأن الموضوعات الإسلامية الأخرى، يحمل جوانب تعبدية تزيد الفرد إيماناً والتصاقاً بدينه، وتمسكاً بالمعارف الشرعية المستمدة من عقيدته، وبذلك يحيا حياة طيبة في الدنيا، ويفوز برضاء الله في الآخرة. يدلل على ذلك أنه إنما يعتمد في دراسته وبحثه، على نصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة اللذين يقول فيهما رسول الله - ﷺ-: « تركت فيكم ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا

بعدي أبداً: كتاب الله وسنتي»[٣]. وبذلك نضمن أن المادة المعرفية التي يعيش الطالب بين جنباتها، ويعمل جهده من خلالها، تكون متمثلة بالمصدرين التشريعيين الأساسيين اللذين تستمد منهما الشريعة الإسلامية أحكامها وضوابطها.

٢- **الجانب السلوكي:**

وبما أن الدارس للاقتصاد الإسلامي يجد نفسه ملزماً بالاطلاع على سلوك السلف الصالح وتصرفاتهم منذ عهد الصحابة، كما أنه يكون ملزماً لمتابعة أقوالهم وحلولهم التي يقدمونها، لكثير من المشكلات الحياتية التي جابهتهم، أو عرضت عليهم- فإن شكل هذه الدراسة وأسلوب مثل هذا البحث، يؤثر في مثل وسلوكات الباحث وأخلاقه، ويغرس فيه جانباً من جوانب فضائل الأخلاق، مثل الإخلاص والصبر ومحاسبة الضمير ومراقبة الله تعالى، لأن كل هذه الخلال من سمات المسلم وخصائصه.

٣- **صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان:**

ذلك أن البحث في التراث الإسلامي في مجال الأمور المالية والاقتصادية، وإظهار ما يحتوي الفكر الإسلامي من مفاهيم ومبادىء، وقواعد ونظم، ودراسة التطبيق المعاصر لها، يبين للناس مدى صلاحية أحكام الشريعة الإسلامية، لأن تأخذ دورها في حياة الأمة، وتسد الفراغ الحاصل لدى مسلم اليوم في هذا المجال من مجريات الحياة المعاصرة. الأمر الذي يثبت صلاحية الشريعة للتطبيق في كل زمان ومكان، باعتبارها المنقذ الوحيد لما تعانيه البشرية من أزمات عقائدية وخلقية واجتماعية واقتصادية وسياسية.

---

(٣) سنن ابي داوود . سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. دار إحياء التراث العربي. بيروت، دون تاريخ. ج٢، ص ١٨٥.

٤- إبراز مكانة المدرسة الاقتصادية الإسلامية:

تساعد دراسة أبحاث الاقتصاد الإسلامي في إبراز شكل المدرسة الاقتصادية الإسلامية، وإظهارها إلى حيز الوجود، وبيان أفضليتها على المدارس الاقتصادية الأخرى. كما أن في هذه الدراسة والبحث تحفيزاً للقائمين على أمر المؤسسات التعليمية (المدارس والمعاهد والجامعات)، للعمل على تنقية المناهج من الأفكار المادية، البعيدة عن المنهج الإسلامي وإدخال القواعد الإسلامية، مما يؤدي إلى بناء طالب العلم بناء متكاملاً سليماً، لا تعارض فيه بين البناء الروحي والبناء المادي. وبهذا نتمكن من تخريج أجيال صالحة للعمل في بيئة إسلامية، للخروج من المشاكل الاقتصادية المعاصرة، وفق ما يرسمه لنا المنهج الاقتصادي الإسلامي.

وتأسيساً على ما تقدم، فإننا نجد أنفسنا أمام واجب شرعي، وفريضة حتمية لا يجوز أن نتخلى عنها أو نفرط بها. هذا الواجب يتمثل في ضرورة الاهتمام بدراسة الاقتصاد الإسلامي، وإنشاء أقسام خاصة تقوم بتدريس هذه المادة الشرعية. خاصة في كليات الشريعة والعلوم الإسلامية، لتكون على قدم المساواة مع المواد الأخرى، التي تعنى بها هذه الكليات وتهتم بها.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مسألة تدريس الاقتصاد الإسلامي، والوقوف على أهميته، تجاوزت مرحلة المناقشة وإبداء الآراء، ووصلت إلى درجة القناعة بضرورة البحث عن جزئيات هذا المذهب وعناصره الأساسية. وقد أثبتت الندوات العلمية والمؤتمرات المختصة في هذا الجانب، عمق الحلول التي يقدمها المذهب الاقتصادي الإسلامي لكثير من المشكلات الاقتصادية، التي يعاني منها العالم اليوم.

وسنتعرض هنا لبعض الجوانب المتعلقة ببحوث هذا المذهب؛ من مؤتمرات وندوات علمية ومجلات ذات طابع اختصاصي، لنقف على ما يحتويه هذا العلم من مفردات وجزئيات، تصلح لأن تكوّن نظاماً اقتصادياً مستقلاً، بعيداً عن التأثيرات الجانبية، أو محاولات إسقاط بعض المفاهيم الوضعية على مفاهيم هذا المذهب الإسلامي.

مؤتمرات وندوات عقدت للاقتصاد الإسلامي:

كان بفضل الصحوة الإسلامية في مجال الاقتصاد وفروعه المختلفة، ان عقدت على مدى السنوات الأخيرة الكثير من المؤتمرات والندوات المتخصصة في الاقتصاد الإسلامي، وقدمت معالجات كثير من عناصر وجزئيات الاقتصاد الإسلامي. كما برز الاهتمام بالدراسات والبحوث، ولا سيما في مجال الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه) في الكثير من الجامعات الإسلامية.

ومن أهم تلك المؤتمرات والندوات ما يلي: [٤]

١- المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، الذي نظمته جامعة الملك عبد العزيز في جدة فيما بين ٢١ - ٢٦ صفر ١٣٩٦ هـ الموافق ٢١-٢٦ شباط ١٩٧٦ م. بمكة المكرمة.

٢- المؤتمر الأول للمصرف الإسلامي، الذي نظمه بنك دبي الإسلامي في دولة الإمارات العربية فيما بين ٢٣-٢٥ جمادى الآخرة ١٣٩٩ هـ الموافق ٢٢-٢٤ مايو ١٩٧٩ م. بدبي.

---

(٤) بحوث ودراسات مقترحة في مجالات الاقتصاد الإسلامي . د. حسين شحاته. مجلة الاقتصاد الإسلامي . بنك دبي الإسلامي ، العدد ٢٧ صفر ١٤٠٤ هـ، ص ١٩.

٣- المؤتمر الثاني العالمي للاقتصاد الإسلامي، الذي نظمته الجامعة الإسلامية في إسلام آباد باكستان فيما بين ٤-٦جمادى الآخرة١٤٠٣هـ الموافق ١٩-٢١ آذار ١٩٨٧م.

٤- المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي، الذي نظمه بيت التمويل الكويتي فيما بين ٦-٨ جمادى الآخرة ١٤٠٣هـ. الموافق ٢١ - ٢٣ آذار١٩٨٣م.

٥- مؤتمر التأمين والاستثمار في الإسلام، الذي نظمته جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين بالولايات المتحدة، بالاشتراك مع جامعة كورنل الأميركية في ولاية نيويورك في إبريل ١٩٨١م.

٦- ندوة البنوك الإسلامية، التي نظمتها جامعة الازهر في القاهرة في ٩ شوال ١٤٠٢ هـ الموافق ٢٩ تموز ١٩٨٢م.

٧- الندوة العالمية للاقتصاد الإسلامي، التي نظمت بباريس في نيسان ١٩٨٣م.

٨- ندوة الاقتصاد الإسلامي، التي نظمت من قبل معهد البحوث والدراسات العربية في بغداد، بالتعاون مع كلية الاقتصاد والتجارة في الجامعة الأردنية. وعقدت في عمان فيما بين ٩-١١ شباط ١٩٨٣م.

٩- ندوة المصرف العراقي الإسلامي. وهي ندوة تعريفية بأنشطة المصرف وأعماله التي عقدت بتاريخ ١٩٩٤/٢/٤م.

١٠- الملتقى الدولي حول الإسلام والبعد الحضاري، الذي نظمته كلية الإدارة والاقتصاد في الجامعة المستنصرية في بغداد فيما بين ٢٨-٣٠ آذار ١٩٩٤م. وخصصت فيه اربعة محاور أساسية لموضوعات الاقتصاد الإسلامي والادارة الإسلامية.

١١- المؤتمر العالمي لمستجدات العمل المصرفي الإسلامي، الذي نظمه البنك الإسلامي الأردني، بالاشتراك مع الجامعة الأردنية فيما بين ٢-٤ مايو ١٩٩٤م.

وقد أثبتت هذه المؤتمرات والندوات وغيرها، التي عقدت من قبل أصحاب الاختصاص في هذا المجال، أهمية الاقتصاد الإسلامي، وضرورة اعتماد الطروحات التي يقدمها الإسلام في عملية تنظيم المال، للإسهام في وضع الحلول الموضوعية لكثير من مشكلات الاقتصاد، التي يعاني منها عالم اليوم، ومن أجل صياغة مدرسة اقتصادية تعتمد مبدأ الحلال والحرام في معالجتها، وتعتمد التكييف الشرعي لجميع جوانب أركان العملية الاقتصادية الاستثمارية، مرتبطة مع الأهداف العقائدية والأخلاقية، التي يدعو إليها الدين الإسلامي الحنيف.

المجلات المتخصصة في الاقتصاد الإسلامي:

ولم يقتصر الأمر في هذا الميدان على الندوات والمؤتمرات الموسمية أو السنوية. وإنما تعداه إلى صدور عدد غير قليل من المجلات والنشرات، التي تعنى بالاقتصاد الإسلامي وتبحث في أركانه وأسسه.

ومن أهم تلك المجلات والنشرات ما يلي: (٥)

١- مجلة البنوك الإسلامية. التي يصدرها الاتحاد الدولي للمصارف الإسلامية في القاهرة وتصدر كل شهرين.

٢- مجلة الاقتصاد الإسلامي التي يصدرها بنك دبي الإسلامي في دولة الإمارات العربية المتحدة؛ وتصدر أول كل شهر عربي.

٣- مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، التي يصدرها المركز العالمي لبحوث الاقتصاد الإسلامي في جدة؛ وهي مجلة نصف سنوية.

---

(٥) أبحاث ودراسات مقترحة في مجالات الاقتصاد الإسلامي.د. حسين شحاته، مصدر سابق، ص١٧.

٤- مجلة المسلم المعاصر، التي تصدرها مؤسسة المسلم المعاصر في بيروت؛ وهي مجلة ربع سنوية، وفيها حقل خاص للاقتصاد الإسلامي.

٥- النشرات التي تصدرها المصارف الإسلامية مثل: نشرة بنك فيصل الإسلامي. ونشرة المصرف الإسلامي الدولية للاستثمار والتنمية في مصر، ونشرة بنك دبي الإسلامي، ونشرة البنك الأردني الإسلامي وغيرها، وجميعها نشرات سنوية تعريفية بالأعمال والأنشطة، التي تقوم بها هذه المصارف الإسلامية.

الاقتصاد الإسلامي في الجامعات:

قبل أن نتكلم عن المكانة التي يجب ان يكون عليها الاقتصاد الإسلامي في الجامعات، لا بد من الإشارة إلى أن هناك عدداً من الجامعات العربية والإسلامية، أقرت مبدأ تدريس هذه المادة، وأنشأت لها مساقات تدريسية، وربما أقساماً مستقلة نشير إلى بعض منها: [٦]

١- كلية التجارة - جامعة الازهر- القاهرة ؛ إذ تم إنشاء مركز للدراسات التجارية الإسلامية. ويوجد في الكلية نفسها فرع للاقتصاد الإسلامي على مستوى قسم الدراسات العليا، لمنح درجة الماجستير والدكتوراه في هذا التخصص.

٢- جامعة الرياض- السعودية. ويوجد فيها قسم للاقتصاد الإسلامي.

٣- جامعة أم القرى- مكة المكرمة. ويوجد فيها أيضاً قسم للاقتصاد الإسلامي.

٤- جامعة الملك عبد العزيز - جدة. ويدرس فيها الاقتصاد الإسلامي (محاسبة زكاة. ونظم محاسبية في الإسلام).

---

[٦] في الخارج يدرسون الاقتصاد الاسلامي فلماذا لا ندرسه. الحاج سعيد لوتاه. مجلة الاقتصاد الاسلامي. مصدر سابق، العدد ٣ السنة الاولى ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢م، ابحاث ودراسات مقترحة في مجالات الاقتصاد الاسلامي. د. حسين شحادته. مصدر سابق ، ص ١٨ - ١٩.

٥- جامعة قطر. ويدرس فيها الاقتصاد الإسلامي بكلية الشريعة.

٦- جامعة بغداد- كلية العلوم الإسلامية. وتدرس فيها مادة الاقتصاد في مرحلة الماجستير، وتمنح فيها درجة الماجستير والدكتوراة في هذا الاختصاص. وقد كانت هذه الكلية تدرس مادة الاقتصاد الإسلامي للأعوام الدراسية ١٩٧٧، ١٩٧٨، ١٩٧٩م. ولكن بعد ذلك تم إلغاء هذه المادة من المنهج التدريسي، دون بيان الأسباب التي دعت الكلية إلى اتخاذ مثل هذا الإجراء.

٧- جامعة عين شمس- القاهرة. ويدرس فيها مساق إسلامي ضمن مساق النظم الاقتصادية.

٨- معهد الدراسات الإسلامية- القاهرة، ويمنح هذا المعهد درجة الماجستير والدكتوراة في عدد من الموضوعات الإنسانية منها (شعبة الاقتصاد الإسلامي).

٩- جامعة أم درمان - السودان، و فيها قسم للاقتصاد الإسلامي، يمنح درجة البكالوريوس والماجستير والدكتوراه منذ عام ١٩٩٤م[٧].

وبعد هذا العرض المختصر لوضع الاقتصاد الإسلامي في الجامعات، نود أن نسجل الملاحظات التالية:

١- إن أول بادرة لتدريس مادة الاقتصاد الإسلامي ضمن المناهج الدراسية العامة، كانت في جامعة الأزهر في كل من كلية الشريعة وكلية التجارة[٨].

٢- إن جامعات دول الخليج العربي في السنوات الأخيرة، أولت عناية خاصة واهتماماً متميزاً في هذا الجانب، إذ تقوم برعاية البحوث الاقتصادية

---

(٧) تعقيب أ.د. علي أحمد بابكر / مدير جامعة أم درمان في مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الذي انعقد في عمان في ١٩٩٤/٨/٢٣م.

(٨) محاضرات ألقيت على طلبة مرحلة الدكتوراة في العام الدراسي ١٩٩١م - ١٩٩٢م. كلية العلوم الإسلامية. جامعة بغداد، د. هاشم جميل عبد الله .

الإسلامية. إلا أنها لم تصل إلى درجة الطموح التي نرجوها للاقتصاد الإسلامي.

٣- إن الجامعات والكليات التي تعنى بالعلوم الشرعية، لم تعط للاقتصاد الإسلامي نفس الأهمية والمكانة التي تعطيها للمواد العلمية الأخرى.

وفي هذه المناسبة نقدم الدعوة إلى المؤسسات المالية والمصارف الإسلامية، لتتولى مهمة إنشاء المراكز العلمية لبحوث الاقتصاد الإسلامي، لتكون عوناً للمهمة التدريسية في الجامعات، والكوادر الإدارية في مؤسساتهم ومصارفهم، التي تسير على أحكام الشريعة الإسلامية. إن طموحنا الذي نرجو له أن يتحقق في مجال تدريس الاقتصاد الإسلامي، هو أن تسعى الجامعات والكليات المعنية بالعلوم الشرعية والإنسانية لاستحداث أقسام متخصصة، لدراسة هذا العلم وبحث جزئياته وعناصره، ليكون في متناول طلبة تلك الجامعات والكليات، ولتسهم هذه الأقسام في إبراز المعالجة الشرعية لتنظيم الإسلام للأمور المالية والاقتصادية، وللوقوف على توجيهات الفقهاء وآرائهم في هذا الميدان. وإذا كان استحداث هذه الأقسام المتخصصة يتطلب كوادر علمية ذات اهتمام بهذا الجانب، - ربما يصعب توفيرها على الوجه الأكمل- فليس من الصعوبة أن تقوم هذه المؤسسات العلمية بتدريس هذه المادة كمفردة مستقلة، ضمن مفردات المنهج العام للدراسة الجامعية.

ومن هنا فإننا سنقدم مقترحاً متواضعاً لمنهج قسم الاقتصاد الإسلامي، موزعاً على السنوات الجامعية الأربع، عسى أن يكون ذلك فاتحة خير لمن يريد تنفيذ هذه الفكرة وتطبيقها في الدراسة الأكاديمية.

منهج مقترح لتدريس الاقتصاد الإسلامي:

بما أن المادة العلمية للاقتصاد الإسلامي تعتمد على المصادر الأساسية للشريعة الإسلامية. (الكتاب والسنة)، وعلى توجيهات الفقهاء وأقوالهم، فإن البداية يجب أن تكون بالشكل التالي:

١- حصر الآيات القرآنية التي تتعلق بالمسائل المالية والاقتصادية، لتكون في متناول أيدي طلبة هذا العلم والمختصين به. وقد قام بهذا الجهد الكبير في هذا العصر المرحوم الشيخ عيسى عبده، فقد جمع نحوا من سبعمائة وخمسين آية. وقال: هذا مبلغ جهدي وعلى الأجيال من بعدي أن تكمل ما بدأت.[٩]

٢- حصر الأحاديث النبوية الصحيحة، التي تهتم بتنظيم مسائل المال والاقتصاد، وتبويبها على أساس موضوعي، يعتمد التقسيم الفني لأركان العملية الاقتصادية والأنشطة الاقتصادية الأخرى.

٣- جمع المسائل الفقهية التي اتفق عليها فقهاء الأمة في كتاب مستقل، يتم تبويبه وفق الترتيب الذي يعتمده علماء الاقتصاد الوضعي، ليسهل للطالب الوقوف على تلك الآراء، وليمهد له الطريق للمقارنة بين ما يراه الاقتصاد الإسلامي وما هو موجود عند الاقتصاديين الوضعيين.

٤- إيجاد حلول منسجمة مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومتفقة مع آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي - ﷺ - للمعاملات الحديثة، التي تبرز من خلال العمل اليومي للمؤسسات الإسلامية المعاصرة.

---

(٩) نحو تأصيل منهجي للاقتصاد الإسلامي. أحمد عبد الهادي طلخان. مجلة الاقتصاد الإسلامي. دبي، العدد ٣٫٢٫١٤٠٢ هـ ١٩٨١م، ص ٢٨-٢٩.

٥- حصر موضوعات الاقتصاد الوضعي ومناهجه في كتاب ميسر، ومدعوم بشروح وإيضاحات تتيح للطالب في المساقات الشرعية الإسلامية سهولة فهم تلك الموضوعات، والاطلاع على مفاهيمها ومصطلحاتها.

وبناء على هذه الأسس المتقدمة نكون قد بدأنا في تأصيل منهج علمي للاقتصاد الإسلامي، يستمد ضوابطه من الكتاب والسنة، وآراء الفقهاء وتوجيهاتهم، بعيداً عن التأطير والتوفيق والإسقاط، ويعتمد على الأصالة في البحث والدراسة دون محاولة لإثبات أن الاقتصاد الإسلامي جاء متفقاً مع هذه المدرسة أو تلك؛ لأنه أقدم منها من الناحية الزمنية، وأكثر دقة وإصابة للحقيقة، لأنه منهج الله وشرعه. وهو تعالى الأعلم بما يصلح البشر ويقيم دعائم الحياة الفاضلة لهم ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا. فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.[١٠]

وبعد أن بينا الصيغة التي يمكن اتباعها في تحديد المادة المعرفية للاقتصاد الإسلامي، رأيت من المناسب أن أضع مفردات محددة لمنهج مقترح، يصلح أن يكون أساساً لكلية أو قسم مختص بالاقتصاد الإسلامي.

---

[١٠] سورة الروم، آية ٣٠.

السنة الاولى		السنة الثانية	
المادة	عدد الساعات	المادة	عدد الساعات
١- مبادىء الاقتصاد	٢	١- نظرية جزئية	٢
٢- مبادىء الإحصاء	٢	٢- مصارف ومصارف إسلامية	٣
٣- نقود ونقود إسلامية	٣	٣- إحصاء اقتصادي وحاسوب	٣
٤- مبادىء المحاسبة	٢	٤- تاريخ إسلامي	٢
٥- مبادىء الإدارة وأصولها الإسلامية	٢	٥- رياضيات	٢
٦- الحاسوب	٢	٦- أصول الفقه	٢
٧- مدخل الفقه	٢	٧- فقه المعاملات	٢
٨- فقه	٢	٨- فكر اقتصادي إسلامي/تبادل	٢
٩- فكر اقتصادي إسلامي/إنتاج	٢		

السنة الثالثة		السنة الرابعة	
المادة	عدد الساعات	المادة	عدد الساعات
١- نظرية كلية	٣	١- نظم اقتصادية مقارنة	٢
٢- مالية إسلامية عامة	٢	٢- اقتصاد دولي	٢
٣- تنمية إسلامية	٣	٣- السياسات الاقتصادية والتخطيط	٢
٤- اقتصاد رياضي	٢	٤- اقتصاد تطبيقي	٢
٥- أصول الفقه	٢	٥- تقييم جدوى وأداء	٢
٦- فقه المعاملات المقارنة	٢	٦- مشكلات معاصرة ومشروع بحث	٢
٧- اللغة العربية	٢	٧- الفقه المقارن	٢
٨- فكر قتصادي إسلامي/توزيع	٢	٨- أحاديث الأحكام	٢
		٩- اللغة العربية	٢
		١٠- فكر اقتصادي إسلامي/استهلاك	٢

أما في مجال الدراسات العليا؛ (مرحلتي الماجستير والدكتوراه) فإن المنهج التدريسي للاقتصاد الإسلامي في هذه المرحلة، يفضل أن يكون منصباً على رواد الفكر الاقتصادي الإسلامي وإسهاماتهم في هذا الميدان، ودراسة كتبهم دراسة تحليلية نصية، للوقوف على الأسلوب الذي اعتمدوه في معالجة القضايا والمعاملات، والمواقف المستجدة المتعلقة بحياة الناس الاقتصادية والتجارية، وللاطلاع على أسلوب التنظيم للمالية الإسلامية، وبيان شكل التشريعات المتعلقة ببيت المال «الموازنة العامة» إيراداً وإنفاقاً فضلاً عن التركيز على السياسات الاقتصادية في المذهب الاقتصادي الإسلامي، وأهدافها العامة وفقاً لكل مرحلة من المراحل المتباينة، التي تعيشها الأمة وتنظيم العلاقات الاقتصادية والتجارية في العصر الحاضر.

ومن المفيد هنا أن نحدد قائمة بالبحوث والمحاور الموضوعية، التي نراها ضرورية ومهمة لتكون في متناول طلبة الدراسات العليا في مرحلتي الماجستير والدكتوراة. وسنقوم بترتيب هذه البحوث حسب تسلسل أركان العملية الاقتصادية؛ إنتاجاً وتبادلاً وتوزيعاً واستهلاكاً. ومن ثم التعرض إلى محاور أخرى لها علاقة بالنقود السياسية الاقتصادية في المذهب الاقتصادي الإسلامي.

المحور الأول - الإنتاج:

١- الأرض وعوائدها في الاقتصاد الإسلامي

- المبادىء الأساسية لملكية الأرض في الاقتصاد الإسلامي.
- الأساس الفلسفي للملكية في الإسلام (الاستخلاف الفردي والجماعي).
- التسخير لمعطيات الطبيعة ومشكلة الندرة النسبية والحلول الإسلامية لهذه المشكلة.

- أهم المبادىء الإسلامية في استعمال الأرض (إحياء الموات).
- الموارد المائية والموارد المعدنية في باطن الأرض.
- نظام المزارعة والمساقاة في الاقتصاد الإسلامي.

٢- العمل في الاقتصاد الإسلامي.

- العمل: أهميته، مجالاته في الإسلام.
- الحث على العمل بالتوجيه الذاتي والموضوعي.
- واجبات الدولة تجاه العمل والعمال.

٣- رأس المال في الاقتصاد الإسلامي.

- مفهوم المال في القرآن والسنة وفي الفقه الإسلامي.
- تنظيم العلاقة بين العمل ورأس المال.
- مشاركة رأس المال في العملية الإنتاجية.

٤- التنظيم والإدارة في الاقتصاد الإسلامي.

- ماهية التنظيم كعامل في الإنتاج.
- الفعاليات التي لا يقرها الإسلام.

أ- الاحتكار بكل أنواعه.

ب- الاستغلال بكل أشكاله.

جـ- التلاعب بالعملة.

د- التواطؤ بين طرفي المبادلة.

المحور الثاني - التبادل:

- نظرية القيمة في المذهب الاقتصادي الإسلامي.
- القيمة التبادلية ومبدأ التراضي في الإسلام.
- الأصول الشرعية لمبدأ التراضي في الاقتصاد الإسلامي.
- معايير السياسة السعرية وارتباطها بالعملية الاقتصادية.
- الصياغة السعرية في الاقتصاد الإسلامي.
- أنواع البيوع الإسلامية وأشكالها وصيغها.
- التسعير وحكمه في الفقه الإسلامي ودوافعه.
- جهاز الرقابة السعرية (الحسبة) في الاقتصاد الإسلامي.
- الحسبة ودورها في تنظيم الأسواق ومراقبة الأسعار.
- سياسة حرية التجارة والتبادل التجاري.
- القيمة والأسعار عند المفكرين الإسلاميين.

أ- ابن خلدون - الاتجاه الموضوعي.

ب- ابن سينا - الاتجاه الذاتي.

المحور الثالث - التوزيع:

- التوزيع في القرآن الكريم والسنة الشريفة.
- توزيع ما قبل الأنتاج.

أ- الأرض وأشكال ملكيتها.

ب- معطيات الأنتاج الأخرى - المعادن والمياه وغيرها.

ج - الموارد البشرية.

- توزيع ما بعد الإنتاج - توزيع الدخول.

أ- الأجر في الاقتصاد الإسلامي، ومفهومه في الكتاب والسنة.

ب- أنواع الأجور وطريقة دفعها.

ج- تطور الأجور والسياسة الأجرية عبر التطبيقات الاقتصادية الإسلامية.

- الفائدة (الربا) عائد رأس المال.

أ- مبدأ تحريم الربا وأنواع الربا.

ب- حكمة تحريم الربا.

ج- الصور المختلفة التي يتخذها الربا.

- الربح (عائد المنظم).

أ- معايير هامش الربح في الاقتصاد الإسلامي.

ب- الربح في مال الشخص.

ج- الربح في مال الغير.

- الأسس الحقوقية للتوزيع في الاقتصاد الإسلامي.
- دور العمل والحاجة، وحد الكفاية في ترتيب أسس التوزيع.
- موارد بيت المال ومصارفه وأثرها في عملية إعادة التوزيع.

المحور الرابع - الاستهلاك:

- مفهوم الاستهلاك وطبيعة تدرجه التاريخي.
- السلع والخدمات في الاقتصاد الإسلامي.
- الحاجات ودورها في العملية الاستهلاكية.
- المنهج الإسلامي للاستهلاك.

- ضوابط الاستهلاك ومحدداته في الاقتصاد الإسلامي.
- الإسراف والتبذير والترف وأحكامها في الإسلام.
- سلوك المستهلك في الاقتصاد الإسلامي.
- قواعد المفاضلة لدى المستهلك المسلم.
- الاستهلاك وعلاقته بالأنشطة الإنتاجية في الإسلام.
- الاستهلاك وعلاقته بالأنشطة الاقتصادية الأخرى.

أ- علاقة الاستهلاك بالادخار.

ب- علاقة الاستهلاك بالتبادل.

ج- علاقة الاستهلاك بالتوزيع.

المحور الخامس - النقود:

- التنظيم النقدي في الاقتصاد الإسلامي.
- النظام المصرفي وموقف الإسلام منه.
- المصارف اللاربوية في الاقتصاد الإسلامي.
- السياسة النقدية في المذهب الاقتصادي الإسلامي.

المحور السادس - السياسة الاقتصادية:

- دور الدولة في الحياة الاقتصادية في الإسلام.
- حدود تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية في الإسلام وأشكالها.
- الأهداف العامة والخاصة بكل مرحلة من المراحل.

(العدالة الاجتماعية هدف دائم وأصيل في الاقتصاد الإسلامي).

- السياسة السعرية في الاقتصاد الإسلامي.

- السياسات الاقتصادية الإسلامية في حقول التنمية:

أ - الزراعية.

ب- الصناعية.

ج - الخدمات.

وهناك موضوعات وجزئيات أخرى لها علاقة بالأنشطة الاقتصادية، تتطلبها ظروف كل مرحلة على حدة، يمكن معالجتها ومتابعة البحث فيها، للوقوف على رأي الاقتصاد الإسلامي فيها. كما أن هناك أشكالاً متعددة من المعاملات المستجدة، التي تطرأ على المصارف الإسلامية اللاربوية، ينبغي متابعتها ودراستها، واستكشاف رأي الإسلام في كل معاملة من هذه المعاملات، تصل كل جزئية أو معاملة منها إلى أن تكون بحثاً من بحوث الدراسات العليا: الماجستير والدكتوراه.

التوصيات

وأخيراً يمكن لنا أن نقدم التوصيات التالية:

١- أن تعنى جامعات العالم الإسلامي بتدريس الاقتصاد الإسلامي، ورعاية جهود البحث العلمي في مجالاته، وتوفير الوسائل اللازمة لخدمته، من خلال المكتبات الوثائقية، ومنح التفرغ وإصدار الدوريات، وتبادل الزيارات والخبرات وتكوين المراكز والجمعيات العلمية المتخصصة في هذا الميدان.

٢- أن تصل عملية تدريس الاقتصاد الاسلامي في الجامعات إلى المستوى، الذي يجعل الدراسة الاقتصادية في تلك المؤسسات قائمة على الأطر والمنهجية الإسلامية، لتتكون عقلية أبناء الأمة على أساس قيم الإسلام وغاياته وتصوراته، محققة بذلك وحدة العقيدة والفكر والممارسة.

٣- القيام بإجراء البحوث والدراسات النظرية والتطبيقية في مجالات الاقتصاد الإسلامي، وتأليف الكتب الدراسية المنهجية التي تسد حاجة الجامعات الإسلامية في مجال الاقتصاد، والعمل على إقامة دورات تدريبية لسد احتياجات المؤسسات الاقتصادية الإسلامية.

٤- توثيق عرى التعاون بين كافة الجامعات والمؤسسات العلمية التي تقوم بالبحث العلمي في مجال الاقتصاد الإسلامي، للاطلاع على البحوث والدراسات في هذا الموضوع، وجعله في متناول جميع تلك المؤسسات العلمية.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

دسوقي، د. محمد. (١٩٩٥). نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات» تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٤٦١-٥١٢)

نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه

د. محمد دسوقي

جامعة قطر

تمهيد

يمثل علم أصول الفقه أصالة الفكر الإسلامي أصدق تمثيل. فهذا العلم عماد الاجتهاد ومنهج الاستنباط، وقد سبق به فقهاء الإسلام فقهاء القانون في العالم كله. إذ لم تعرف المكتبة القانونية أصولاً للقانون إلا في العصر الحديث[١]، على حين عرفت المكتبة الإسلامية تراثاً منهجياً فريداً للبحث الفقهي منذ نحو ثلاثة عشر قرناً وحتى الآن، وعرف هذا التراث باسم «أصول الفقه». على أن هذا التراث المنهجي تأثر قوة وضعفاً بما تأثرت به الحضارة الإسلامية عبر التاريخ، ولذا كان في العصور الأولى قوياً يتناول الموضوعات في دقة وتمحيص، وغلب عليه في العصور المتأخرة الجدل اللفظي، وتشقيق القول في مسائل فرعية، فضلاً عن الإيجاز الذي يشبه الألغاز أو الإعجاز على حد تعبير بعض المعاصرين[٢]، ثم الخوض في قضايا لا صلة لها بعلم الأصول، مما نأى بهذا العلم عن الغرض الأساسي لدراسته.

---

(١) انظر: مجلة المحاماة الشرعية، السنة الأولى ، العدد الثالث ، ص ١٧٢، القاهرة.

(٢) انظر: أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكي الدين شعبان ، ص ٦ ط. كلية الحقوق، جامعة بنغازي، ليبيا.

وآل كل هذا التراث إلى الأمة في عصرها الحاضر وهي تحاول أن تستعيد مكانتها وحضارتها، وتنفض عن كاهلها آثار الاحتلال بشقية العسكري والفكري، فأقبل علماؤها على ذلك التراث، فنشروا قدراً كبيراً منه، واغترفوا من كنوزه ما مهد أمامهم طريق التأليف الأصولي وفق منهج لايعرف الفضول أو شوائب الإيجاز المخل، والجدل اللفظي الممل.

ولكن جهد المعاصرين في التأليف الأصولي مع هذا لم يتجاوز نطاق الصياغة إلى الآراء وتحليلها والأخذ منها والرد عليها، وإن كان له دور أحياناً في الترجيح بين رأي وآخر، ومن ثم اتسمت كل الدراسات الأصولية المعاصرة بوحدة المضمون، فقد تكررت فيها التعريفات والتقسيمات والمسائل والشواهد، وأصبح التفاوت بينها مقصوراً على الكم والأسلوب والدقة في تناول الموضوعات دون الكيف والمحتوى فلا تفاوت بينها في هذا.

ولأن هذه الدراسات الأصولية المعاصرة جمدت على التكرار والاجترار، ولم تعد صالحة لتقديم المنهج الذي يكفل للاجتهاد حيوية وقوة وقدرة على مواجهة المشكلات بأسلوب علمي عملي، نادى بعض المعاصرين بتجديد علم الأصول، أو تطويره حتى يؤدي هذا العلم مهمته كما ينبغي أن تكون. والذي لا مراء فيه أن علم الأصول كما يدرس اليوم بالمنهج التقليدي، في عرض القضايا لا يحقق الغرض من دراسته، فقد أضحت هذه الدراسة وسيلة للإلمام بالآراء وحفظ التعريفات والأدلة، دون الخروج منها بتصور منهجي ينير طريق الاجتهاد المعاصر أو يعين على سلوكه. ولهذا رأيت أن موضوع تجديد علم الأصول من الموضوعات الجديرة بالبحث، لأنه يتناول قضية منهجية تتعلق بأسلوب الاستنباط الفقهي، والأمة في حاضرها تعاني من اضطراب في هذا الاستنباط، وهو اضطراب يشوه الدعوة إلى تطبيق الشريعة، أو يثير حولها بعض الشبهات.

ودراسة موضوع التجديد لعلم الأصول تقتضي التمهيد لها، بالحديث في إجمال عن نشأة هذا العلم وتطوره، ثم يأتي الكلام على ضرورة التطوير والتجديد وموقف بعض المعاصرين منه، وأخيراً أهم الملامح العامة لهذا التجديد والتطوير.

ووفقاً لهذا يتركب منهج الدراسة- بعد هذا التمهيد- من ثلاثة مباحث وخاتمة. يعرض المبحث الأول نشأة علم الأصول وطرفاً من تاريخه حتى العصر الحاضر في إجمال وإيجاز. وأما المبحث الثاني فيتناول مبدأ التجديد ومدى الحاجة إليه وموقف العلماء منه. ويخصص المبحث الثالث لمجال التجديد في علم الأصول، وفق ضوابط عملية تجعل من هذا التجديد وسيلة لنهضة فقهية رشيدة.

واشتملت الخاتمة على أهم النتائج وبعض التوصيات. وقد ألحقت بالدراسة تصوراً عاماً لمنهج الكتابة الأصولية، ولعله يكون أقرب إلى تطبيق ملامح التجديد التي انتهت إليها هذه الدراسة.

المبحث الأول

نشأة علم الأصول وتطوره

إذا كان العلماء قد اختلفوا في تعريف علم الأصول، فإن كل التعاريف التي قال بها هؤلاء العلماء قديماً وحديثاً - على ما بينها من تفاوت - تدور في فلك أن هذا العلم هو: قواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[٣]. وهذه القواعد تشمل الأدلة الشرعية وطرق الاستنباط منها، وبيان مراتب حجيتها، كما تشمل الأحكام الشرعية ومن يخاطب بها. ومن هو أهل للاجتهاد ومن ليس أهلاً له. فعلم الأصول - وفقاً لهذا - يرسم للفقيه المنهاج الذي يتقيد به في استخراج الأحكام من أدلتها. ولهذا كان ميزاناً يضبط المجتهد في آرائه، ويتبين به الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل[٤].

وما دام علم الأصول هو منهاج الفقيه المجتهد، فإن نشأته تكون ملازمة لنشأة الفقه، لأنه حيث يكون فقه يكون حتماً منهاج للاستنباط، وقد بدأ الفقه الإسلامي مع بداية الدعوة، وإن ظل مصدره في عصر البعثة هو الوحي الإلهي بنوعيه: المعجز وهو القرآن الكريم، وغير المعجز وهو السنة النبوية. وهذا الوحي يتضمن - إلى

---

(٣) أنظر: أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الشيخ علي حسب الله، ص٣ ط٤، دار المعارف بالقاهرة ، والمراد بالاحكام العملية: الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين فتشمل ما يتعلق بالعبادات والمعاملات والحدود وغيرها ، وتخرج الأحكام المتعلقة بالعقائد كوجوب الايمان بالله ووحدانيته والتصديق بوجود الملائكة، والإيمان بالرسل والكتب المنزلة، واليوم الآخر، وما فيه من حساب وثواب وعقاب، فإن مجال البحث في هذه الأحكام « علم الكلام »، كذلك تخرج الأحكام المتعلقة بتهذيب النفوس من وجوب التصديق والوفاء بالوعد وحرمة البخل والكبر، فإن مجال البحث فيها «علم الأخلاق أو التربية».

(٤) انظر: أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ٦-٧ ، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة.

جانب بيان الحلال والحرام من الأقوال - المبادىء والقواعد الكلية التي ترمي إلى مقاصد الأحكام بوجه عام، كما تحض العقل على النظر الصحيح فيما يجوز الاجتهاد فيه، مع وجوب التثبت من كل خبر ومن كل ظاهرة ومن كل حركة قبل الحكم عليها، وصدق الله العظيم إذ يقول: «ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا»[٥].

وهذه القواعد والمبادىء كانت الأساس الواضح الذي قام عليه صرح علم الأصول، ذلك الصرح الذي وضعت لبناته الأولى في عصر الصحابة، ثم تتابع على رفع هذه اللبنات أجيال من العلماء حتى أصبح الصرح شامخاً سامقاً يزهو بأصالته وجدته وخصائصه التي انفرد بها، والتي وجهت الحياة العلمية نحو التطوير والإبداع لا في العالم الإسلامي فحسب، وإنما في كل دول العالم وبخاصة الدول الأوروبية[٦].

بدايات الفكر الأصولي:

إن الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ، وبعد أن آمنت بالإسلام شعوب مختلفة الثقافات والأعراق، واجهوا قضايا ومشكلات متعددة. ولهذا عرف عصر الصحابة من الوقائع والنوازل ما لم يعرفه عصر البعثة، فكان لا مناص من أن يتجه علماء الصحابة إلى الاجتهاد، لاستنباط الأحكام الشرعية لكل جديد من المشكلات، فلم يدع أحد أن القرآن والسنة نصا في كل المسائل الجزئية على كل ما كان وما هو

---

(٥) الآية: ٣٦ سورة الإسراء.

(٦) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار، ص ٢٥٨، ط . دار المعارف بالقاهرة.

كائن، فالنصوص كما يقول الشهرستاني متناهية والحوادث غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، لذلك اتسع مجال الاجتهاد في عصر الصحابة، وأصبح المصدر الثالث للفقه بعد الكتاب والسنة.

ولقد كان الصحابة يرجعون في اجتهادهم أولاً إلى كتاب الله تعالى، فإن وجدوا فيه نصاً ظاهراً تمسكوا به، وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه، وإن لم يجدوا فيه فزعوا إلى السنة، فإن روي لهم في ذلك خبر أخذوا به، فإن لم يجدوا في الكتاب والسنة نصاً ينزلون على حكمه، اجتهدوا آراءهم، وحكموا أفهامهم فيما يرونه أشبه بالمعروف من مقاصد الشريعة، وقواعدها العامة. فالصحابة في اجتهادهم كانوا على دراية وافيه ببعض الضوابط والقواعد التي أخذوا أنفسهم بها في استنباط الأحكام. وقد عرفوا هذه الضوابط والقواعد من الكتاب والسنة، ومن روح التشريع ومبادئه الكلية ولكنهم ما كانوا يطلقون عليها أسماء اصطلاحية أو عناوين فقهية، وإنما كانوا يعرفونها سجية وطبيعة وملكة فطرية[٧].

ويشهد للصحابة بأنهم في اجتهادهم قد تقيدوا ببعض الضوابط والقواعد، ما أثر عنهم من روايات ونصوص تبين بجلاء أنهم قاسوا واستحسنوا وتوخوا المصالح، وراعوا الأعراف، وأخذوا بسد الذرائع، وعرفوا الإجماع، وآمنوا بأن الأحكام قد فرضت لعلل تقتضيها ومقاصد تؤدي إليها. ولا يسمح المجال بذكر بعض تلك المرويات والنصوص، فضلاً عن أنها معروفة متداولة في كثير من المصادر القديمة والحديثة، ويستطيع أن يرجع إلى بعض هذه المصادر من أراد الوقوف على طرف

---

(٧) انظر: زاد المعاد لابن القيم، ج٤ ص ١٨٤، ص. بيروت.

من تلك المرويات[٨].

وفي عصر التابعين شاعت تلك الضوابط، التي تقيد بها الصحابة في اجتهادهم، وتقلبت على ألسنة العلماء، وعرفتها محافلهم فزادت ونمت وبدأت تتحدد مفاهيمها، وتأخذ طابع المصطلح العلمي في الفكر الأصولي.

إن الفقه في عصر التابعين نما نمواً عظيماً، لاتساع الدولة الإسلامية وكثرة الأحداث، وتعدد المدارس الفقهية. وهذه المدارس على كثرتها غلب على بعضها الاجتهاد بالرأي، وغلب على بعضها الآخر الوقوف عند الأثر. وقد ساهم النزاع بين أهل الرأي والحديث على بعض القضايا الأصولية؛ كالإجماع والعرف والقياس ومذهب الصحابي في بلورة هذه القضايا على أسس علمية، وإن ظلت غير مدونة.

كما أن شيوع رواية الحديث في عصر التابعين، وظهور بوادر الوضع في السنة في هذا العصر، حمل الفقهاء على الخوض في تمحيص مسائل كثيرة تتعلق بالسنة سنداً ومتناً. روي عن محمد بن سيرين (ت:١٣هـ) قال: لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم[٩].

وفي عصر نشأة المذاهب عزيت إلى أئمة الفقهاء نصوص وآراء وجرت بين

---

(٨) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ج١ ، ص ٦٢ - ٨٦ تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد، ط. القاهرة، ومقدمة ابن خلدون ص ٤٩٦، ط. التقدم بالقاهرة ، وتاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري، ص ١١٥ الاستقامة بالقاهرة، وفقه الصحابة والتابعين للدكتور محمد يوسف موسى . ط . معهد الدراسات العربية العالمية بالقاهرة .

(٩) صحيح مسلم ، ج١، ص ١٥، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط . القاهرة.

بعضهم محاورات ومراسلات، تدل على أنهم كانوا يسيرون على مناهج أصولية واضحة في استنباط الأحكام التي ذهبوا إليها، وعلى أن ما كان يأخذ به الصحابة والتابعون من ضوابط وقواعد قد أضحت في هذا العصر مصطلحات لها مفاهيم محددة، بسبب ما جرى بين الفقهاء من مناظرات ومحاورات، كان لأصول الاستنباط ومناهجه حظ عظيم منها.

أول من دون علم الأصول:

ظلت تلك المبادىء الأصولية، سواء ما عرف منها في عصر الصحابة والتابعين أو في عصر نشأة المذاهب، متناثرة غير مجموعة ولا مدونة، حتى كتب الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) رسالته التي بعث بها إلى عبد الرحمن بن مهدي المحدث المشهور (ت:١٩٨هـ) إجابة لطلبه أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه وحجية الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة؛ كتبها وأرسلها إلى ابن مهدي مع الحارث بن سيرج، فسميت رسالة لهذا، لأن الشافعي لم يسمها بذلك، بل يشير إليها ويقول: كتابي أو كتابنا، أو في الكتاب كذا وكذا، ثم أملاها مرة أخرى على تلاميذه بمصر، لتكون مقدمة لما أملاه في الفقه في كتاب الأم[١٠].

فرسالة الشافعي أول مصنف في أصول الفقه، ومن ثم يعد هذا الإمام واضع علم الأصول لدى جمهور العلماء. فهناك بعض الروايات التي تذهب إلى أن الإمام أبا حنيفة بين طرق الاستدلال في كتاب له يسمى كتاب الرأي، وأن صاحبيه أبا يوسف ومحمد كتبا في هذا العلم بعد شيخهما، بالإضافة إلى أن الشيعة الإمامية

---

(١٠) أنظر أصول الفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي، ص ٣٨، ط. دار النهضة العربية، بيروت

تقرر أن أول من دون علم الأصول وضبطه هو الإمام محمد الباقر[١١] (ت:١١٤هـ).

ولا يستبعد أن يكون الشافعي قد سبق في التأليف الأصولي، ولكن لم يصل إلينا قبل رسالة هذا الإمام كتاب في علم الأصول، وإنما هي روايات ونقول تعزى إلى بعض الأئمة حول بعض المسائل الأصولية؛ ولذا يظل الشافعي أول من كتب في الأصول كتابة علمية، رتبت أبواب هذا العلم وجمعت فصوله، ولم تقتصر على مبحث دون مبحث، وهو من ثم لم يسبق، أو على التحقيق لم يعلم أن أحداً سبقه.

وكثرت بعد الشافعي الكتابة في الأصول، وكان للرسالة تأثيرها الواضح فيما ألف في القرنين الثالث والرابع، فقد انقسم العلماء بالنسبة لها إلى فريقين: فريق تقبل الرسالة وحولها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهم جمهور أهل الحديث، وفريق رفض معظم ما جاء فيها، وأدرك أن عليه أن يرد على صاحبها ما أورده، مما يخالف مذهبه قبل أن يتأثر الناس بما جاء فيها، وهذا ينطبق على جمهور أهل الرأي والمخالفين للأمور التي تعرض لها الشافعي في رسالته[١٢].

إن كل ما كتب بوجه عام بعد الرسالة في تلك الفترة الزمنية كان إما نقضاً لها، ومحاولة لاستخلاص أصول فقهية مذهبية، كما فعل الأحناف، وإما شرحاً لها ودفاعاً عنها كما فعل الشافعية، وغيرهم. وكان بعض ما كتب فيه الذين تقبلوا الرسالة أو الذين رفضوا كثيراً مما اشتملت عليه، يتناول موضوعاً واحداً أو أكثر من موضوعات الأصول، وقليل منه كان يعرض لكل القضايا الأصولية وبخاصة ما

---

(١١) انظر: أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ، ص ١١.

(١٢) انظر: نظرات في تطور علم أصول الفقه للدكتور طه جابر العلواني، مجلة أضواء الشريعة، العدد العاشر، ص ١٢٤، الرياض.

كان منها مثار جدل وحوار بين فقهاء المذاهب.

المناهج والطرق الأصولية:

منذ القرن الخامس بدأ ما يمكن اعتباره تطوراً لعلم الأصول، فقد تكامل نموه، واتضحت مباحثه، وانحصرت مسائله، وأخذ فقهاء المذاهب يدونون أصولهم، ومن ثم ظهرت فيه مؤلفات كثيرة، منها ما هو مطول، ومنها ما هو موجز، وقد تشعبت طرق العلماء، ومناهجهم فيه. ومن الباحثين من يرى أن عدة هذه الطرق اثنتان، ومنهم من يذهب إلى أنها ثلاثة، ولكن الدراسة الفاحصة للتراث الأصولي عبر مراحله التاريخية المختلفة، تقرر أن عدة هذه الطرق أو المناهج أربعة هي:

١- طريقة المتكلمين.

٢- طريقة الأحناف.

٣- طريقة الجمع بين المتكلمين والأحناف.

٤- طريقة الشاطبي.

وطريقة المتكلمين، تسمى أيضاً الشافعية لكثرة مؤلفاتهم فيها، ولأن الإمام الشافعي أول من كتب على هذه الطريقة[١٣] ولكن غلب عليها لقب المتكلمين لأمرين:

الأول : أن المؤلفات المكتوبة بهذه الطريقة اعتاد أصحابها أن يقدموا لها ببعض المباحث الكلامية، كمسائل«الحسن والقبح» وحكم الأشياء قبل الشرع.

الثاني : أن علماء هذه الطريقة كانوا يسلكون في تقرير الأصول مسلكاً

---

[١٣] انظر: أصول الفقه الإ سلامي ، للشيخ محمد مصطفى شلبي، ص ٤٠.

استدلالياً، قائماً على تقرير القواعد والاستدلال على صحتها، والرد على المخالفين من غير أن يولوا الفروع التي تندرج تحت هذه القواعد كبير اهتمام، أو يراعوا تطبيق الفروع عليها[١٤].

وقد ألفت على هذه الطريقة كتب كثيرة للشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية وبعض من الشيعة الإمامية.

وتختلف طريقة الأحناف عن طريقة المتكلمين، في أن تلك الطريقة تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من فروع عن أئمة المذهب الحنفي. فهؤلاء الأئمة لم يتركوا قواعد مدونة مجموعة، كالتي تركها الشافعي لتلاميذه، وإنما تركوا بعض القواعد المنثورة في ثنايا الفروع عن فقهاء المذهب إلى تلك الفروع يؤلفونها إلى مجاميع يوجد بينها التشابه، ثم يستنبطون منها القواعد والضوابط، لتكون سلاحاً لهم حين الجدل والمناظرة، وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة، التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة[١٥] وهذه الطريقة، وتسمى أيضاً طريقة الفقهاء، وإن بدت في ظاهر الأمر دفاعاً عن مذهب معين كان لها أثرها في التفكير الفقهي، لأنها دراسة مطبقة في الفروع، فهي أقرب إلى الفقه، لأنها تربط الفروع بأصولها وتيسر طريق الاستنباط لمن أراد السير على منهج أئمة المذهب الحنفي، ولهذا جنح بعض العلماء من غير الأحناف إلى الكتابة

---

(١٤) انظر: نظرات في تطور علم الإصول ، مرجع سابق ، ص ١٣٣.

(١٥) انظر: أصول الفقه الإسلامي ، للشيخ شلبي، ص ٤٠.

وفق تلك الطريقة[١٦]، بعد أن استقامت واتضحت خصائصها.

كذلك كان لطريقة المتكلمين أثرها في ذلك التفكير، لأنها قررت القواعد دون التقيد بمذهب معين، فالأصول فيها حاكمة على الفروع، ومن ثم لم يتعصب علماء هذه الطريقة لمذاهبهم، بل إن منهم من خالف إمامه فيما ذهبَ إليه.

ومن هذا يؤخذ على طريقة الأحناف أن بعض قواعدهم الأصولية جاءت ملتوية كنتيجة طبيعية لتحكيمهم الفروع تحكيماً تاماً، وأنهم كانو إذا ما قعّدوا قاعدة، ثم وجدوا فرعاً فقهياً شذ عنها أعادوا تقريرها على شكل جديد يتفق مع ذلك الفرع إما بوضع قيد أو زيادة شرط وما إلى ذلك. ويؤخذ على طريقة المتكلمين أنهم استطردوا في أمور نظرية، لا دخل لها في الاستنباط، فتكلموا في أصل اللغات، وتكليف المعدوم وهل هو جائز أم لا، وهل كان الرسول ﷺ متعبداً بشرع قبل البعثة أم لا، كما تكلموا عن كثير من مسائل علم الكلام[١٧]. على أن كثيراً مما ألف على طريقة المتكلمين لم يخل من فروع فقهية، ولكن الفرق بين الكتب التي ألفت على هذه الطريقة وتخللتها الفروع الفقهيّة، وتلك الكتب التي ألفت على طريقة الفقهاء، وتخللتها هذه الفروع، أن الفروع في الأولى لا ترد كوسيلة لتقرير القاعدة، وإنما لبيانِ أثرها، على حين تذكر الفروع في الثانية، لإثبات القاعدة أو الاستدلال على صحتها.

وهاتان الطريقتان استقر الأمر عليهما فترة من الزمن، ثم طرأت فترة التقريب

---

(١٦) انظر: أصول الفقه للشيخ أبو زهرة ، ص ١٨ و ١٩.

(١٧) انظر: مقدمة تحقيق التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي للدكتور محمد حسن هيتو، ص٨،ط. مؤسسة الرسالة.

بينهما، وتجنب ما كان يوجه إليهما من نقد، فكانت الطريقة الثالثة التي جاءت مزجاً منهما، فهي تجمع في مؤلف واحد بين الطريقتين، ليكون محصلاً لفائدتين: فائدة خدمة الفقه بتطبيق القواعد الأصولية على مسائله وربطه بها، وفائدة تحقيق هذه القواعد وإقامة الأدلة عليها[١٨]. وكما ألفت كتب كثيرة على طريقة المتكلمين، ألفت أيضاً كتب كثيرة على طريقة الأحناف وطريقة الجمع بين هؤلاء وأولئك.

وفي القرن الثامن الهجري جدت في التأليف الأصولي طريقة تختلف في منهجها عن الطرق الثلاث، التي أومأت إليها وإلى أهم ما ألف فيها آنفاً، ويقوم منهج هذه الطريقة على العناية بأسرار التشريع ومقاصده، وتأكيد مراعاته للمصالح وذلك في أسلوب تحليلي استقرائي، مغاير لما عرف من قبل في دراسات علماء الأصول. وكان الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي (ت:٧٨٠هـ) هو عَلَم هذه الطريقة في كتابه: " الموافقات" وأيضاً في بعض ما جاء في كتابه: «الاعتصام» حتى سميت بطريقة الشاطبي.

إن كتاب الموافقات بإجماع من ترجموا للشاطبي، أو كتبوا في تاريخ علم الأصول، لم يؤلف مثله في أصول الإسلام[١٩] وحكمه، إن هذا الكتاب أضاف إلى علم أصول الفقه ومؤلفاته بياناً إبداعياً في مقاصد الشريعة، وهو الجانب الذي كان حظه من العناية في مؤلفات أصول الفقه قليلاً وضئيلاً، لا يتناسب مع عظيم أهميته في طريق استنباط الاحكام[٢٠].

---

(١٨) انظر: أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكي الدين شعبان، ص ٢٤.

(١٩) انظر: تفسير المنار، ج٦، ص ١٥٧، ط. المنار.

(٢٠) انظر: تقديم الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء لكتاب فتاوى الشاطبي، تحقيق الدكتور، محمد أبو الأجفان، ص ٨ ط. تونس.

وكتب الشيخ عبد الله دراز (ت:١٣٥١هـ) الذي اهتم بالموافقات اهتماماً خاصاً، وعلق على بعض ما ورد في هذا الكتاب مما يحتاج إلى تحرير أو تفسير، أو نقد وتوجيه مقدمة له، أشار فيها إلى أن علماء الأصول لم يكتبوا إلا في الركن الأول من ركني هذا العلم، وهو علم اللسان العربي، وتركوا الركن الثاني وهو علم أسرار التشريع ومقاصده، ثم قال: وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكوّن منه في مباحث الشطر الأول، وما تجدد من الكتب بعد ذلك دائر بين تلخيص وشرح، ووضع له في قوالب مختلفة.

وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، وهو شطر هذا العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل[٢١].

وكتاب الموافقات، الذي لم يؤلف مثله – على حد تعبير صاحب المنار، يتكون من أربعة أجزاء التقى الشاطبي مع علماء الأصول في الأجزاء الأول والثالث والرابع في القضايا التي عرض لها، ولكنه في الجزء الثاني انفرد بحديث لم يسبق به تناول فيه مقاصد التشريع. فهذه المقاصد ترد عادة في كتب الأصوليين في فصل قصير، لا يتجاوز بضع صفحات يذكرون فيها ما يقال عن الاستدلال المرسل[٢٢]، لأجل الأخذ بالمصلحة وهو عند الشاطبي يستقل بربع الكتاب.

---

(٢١) انظر الموافقات، ج١، ص ٦٥، ٦٦ط، التجارية، القاهرة.

(٢٢) يطلق الفقهاء على المصالح الرسلة، وهي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء – المناسب المرسل، لأن ترتيب الحكم عليه يستوجب تحقيق المصلحة، لما بينهما من تلازم، فالمناسب عبارة عن علة الحكم، والمصلحة عبارة عن حكمته، فالحكم مترتب على علته، والحكمة مترتبة على الحكم، فإطلاق أحدهما يلازم إطلاق الآخر

ومع هذا يرد الحديث عن المقاصد في الأرباع الثلاثة الأخرى، وكأن هذا الحديث لحمة الكتاب وسداه، للربط بين كل القضايا، وليصبح الكتاب بكل أجزائه تعبيراً عن المقاصد الشرعية، بأسلوب مباشر أو غير مباشر، وليكون بهذا أول كتاب تدور كل مباحثه حول مقاصد الشريعة ومنهج استنباط الأحكام وفقاً لهذه المقاصد.

ويجدر بعد إجمال القول في المناهج أو الطرق الأصولية الإشارة إلى أن القرن الخامس والسادس عرفا أهم ما ألف في علم الأصول، وما أصبح أصولاً لما كتب بعد ذلك في هذا العلم، وتبلورت في هذين القرنين تلك الطرق أو المناهج الأصولية.

وأما ما ألف بعد القرن السادس، فقد كان بوجه عام جمعاً بين بعض ما كتب في هذا القرن والذي قبله، أو نظماً أو تلخيصاً وشرحاً، وغلب عليه الصناعة الأصولية إن صح هذا التعبير، وكذلك الخلافات والافتراضات الجدلية التي طغت على مقاصد العلم ورسالته، وبذلك جمد علم الأصول، ولم تتطور مباحثه، وإن كثرت المؤلفات فيه كثرة هائلة، ولهذا يصعب حصر ما كتب ووصل إلينا من هذه المؤلفات، وقد طبع منها قدر لابأس به.

على أن كل المؤلفات الأصولية، على تعدد الطرق والمناهج، كان يسودها روح المذهبية[٢٣]، فهي تسعى للانتصار لمذاهب أصحابها وإبطال مذاهب المخالفين، وإن كانت في مجموعها تمثل المنهج العام للبحث الفقهي.

ويصاحبه.

(٢٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاسي، ص٥١، ط. مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

المعاصرون والتأليف الأصولي:

أومأت في مستهل هذه الدراسة إلى أن المعاصرين فيما كتبوا في الأصول لم يختلفوا في الكيف، وإنما جاء تفاوتهم في الصياغة من حيث؛ الإيجاز والإطناب أو الدقة وعدمها. ويلاحظ من يستقريء المؤلفات المعاصرة أن كثيراً منها أفرد موضوعات الأصول بالبحث والدراسة، وأن بعض هذه الموضوعات كتب فيها دراسات عدة كموضوع المصلحة المرسلة أو الاجتهاد. والمؤلفات المعاصرة إلى هذا كانت في بداياتها مذكرات أعدت للطلبة والدراسين لهذا العلم، حتى يتسنى لهم أن يحيطوا أو يلموا بمسائله. فالكتب القديمة لا تيسر لهم ذلك، فالغاية كانت تسهيل علم الأصول وتذليل الصعوبات، التي كان هؤلاء الدارسون يلقونها في مطالعة الكتب القديمة. على أن المؤلفات الأصولية المعاصرة اعتمدت على المصادر القديمة، وبخاصة ما ألف منها في عصور المتون والشروح والحواشي، وهذه المؤلفات غلب عليها منطق الجدل والإسراف في ذكر الآراء الخلافية، مما نأى بها عن جوهر الدراسات الأصولية، وأدخل في هذه الدراسات ما ليس منها، وقد ألقت هذه المؤلفات بظلالها على ما كتب المعاصرون، وإن حاول هؤلاء أن يخلصوا علم الأصول مما شابه في تلك العصور؛ عصور الضعف والجمود.

وإذا كانت الدراسات المعاصرة لا تتفاوت من حيث المضمون، وأن كل القضايا التي عرضت لها بالبحث تتكرر في هذه الدراسات فإن ظاهرة خطيرة جدت في العقود الثلاثة الأخيرة تقريباً، وهي اعتماد هذه الدراسات لا على الكتب القديمة، ولكن على ما ألفه المحدثون وبعض المعاصرين، مما أضفى على ما كتب في هذه العقود لوناً من التدليس، إذ تعزى النصوص والآراء إلى مصادر قديمة، وهي في الواقع منقولة عن مصادر حديثة أو معاصرة، فضلاً عن هبوط المستوى العلمي لها، لأن الذين كتبوا حاولوا أن يواري تعويلهم على ما ألفه الجيل السابق

عليهم بتقديم أو تأخير في القضايا، وتغيير أو تحوير في العبارات، فكان ما كتبوه دون ما ألفه ذلك الجيل، من أمثال المحلاوي والخضري وإبراهيم وأبو زهرة وغيرهم.

· والخلاصة أن جهد المعاصرين في التأليف الأصولي لا يعدو أن يكون صياغة حديثة لأفكار قديمة، دون تجديد أو تطوير ذي بال، مما حدا ببعض المعاصرين إلى تجديد علم الأصول حتى يتسنى للاجتهاد اليوم أن يواجه مشكلات الحياة بمنهج علمي، يكفل لهذا الاجتهاد الفاعلية والواقعية والتطوير والتغيير.

المبحث الثاني

الدعوة إلى تجديد علم الأصول

إذا كانت الدراسات الأصولية المعاصرة ليست إلا إعادة عرض لما كتبه الأقدمون، فإنها من ثم لا تضيف جديداً من حيث المضمون لعلم الأصول، وإذا كانت الدعوة إلى تطبيق الشريعة لا سبيل إليها إلا عن طريق الاجتهاد الذي يقدم الحلول العملية لكل ما يواجه الأمة من مشكلات، فإن هذا الاجتهاد في حاجة - لكي ينهض برسالته - إلى منهج أصولي جديد لا يعرف الاجترار أو التقليد، وإنما يؤسس على دعائم من الفقه الدقيق بمصادر الأحكام والمقاصد العامة للتشريع، فضلاً عن الربط بين قضايا علم الأصول وأصول القانون، وكذلك بين قضايا هذا العلم ومناهج البحث بوجه عام.

إن مهمة الفقه الإسلامي تنحصر في معالجة واقع قائم لا أن يحاول فرض واقع آخر باسم قواعد وأصول ترجع إلى أكثر من عشرة قرون. ولذا كان التجديد في منهج البحث الفقهي ضرورة يفرضها الواقع الذي يعيشه الناس[٢٤]، حتى يكون تعامل الفقه مع هذا الواقع تعاملاً حياً مؤثراً، يحقق الحل الإسلامي بصور عملية، لكي لا يظل هذا الحل فكراً نظرياً مثالياً، أو أملاً حلوا يداعب خيال الدعاة والمصلحين. ولا يعني هذا التجديد هدماً لجهد السابقين، وإنما يعني محاولة لتطوير منهج الاستنباط على نحو لا يخرج على القطعيات بحال من الأحوال، وإنما يرى في الظنيات أو بعضها رأياً يكفل للاجتهاد قيادة الأمة في مختلف المجالات، ونبذ

---

[٢٤] انظر: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية للدكتور / عبد المجيد تركي ، ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين ص ٥٣١، ط. دار الغرب الإسلامي.

السلبية أو التراثية في معالجة المشكلات، في عصر تختلف وقائعه وصراعاته الاجتماعية والفكرية كل الاختلاف عما كان من قبل.

كذلك لا يعني هذا التجديد تنكراً لفضل علماء الأصول، وما بذلوه من جهود مضنية في خدمة الشريعة والعناية بعلومها والمحافظة عليها، فلولا أن الله قيضهم للقيام بهذا العمل الجليل، لفقدنا ثروة علمية نحن الآن في أشد الحاجة إليها. وهذه الثروة العلمية تتمثل حاجتنا إليها في أننا يجب ألا نقف بها عند القدر الذي وصل إليه السلف، وإنما ينبغي أن نحسن استثمارها وتنميتها، ونعيد تقديمها في صورة جديدة حتى تظل مصدراً غنياً بالمفاهيم والمبادىء، التي تكفل للاجتهاد القدرة على التعبير العملي عن مهمة الدين في الحياة.

والدعوة إلى تجديد علم الأصول ليست وليدة العصر الحديث، وإنما لها جذور تمتد إلى الماضي. فللغزالي (ت:٥٠٥هـ) في المستصفى وشفاء الغليل إشارات تدل على أن طرفاً من قضايا هذا العلم، تحتاج إلى تحرير القول فيها. وجاء الشاطبي في موافقاته فنبه إلى أن في علم الأصول مسائل ليست منه وأن الركن الثاني من أركان هذا العلم - وهو ركن المقاصد- لم يلق من علمائه الاهتمام الجدير به. ثم حاول الشوكاني (ت:١٢٥٠هـ) في "إرشاد الفحول" أن يتناول بالبحث علم الأصول على نحو جديد يوضح من الآراء الراجح من المرجوح، والسقيم من الصحيح، وما يصلح من هذا العلم للرد إليه، وما لا يصلح منه التعويل عليه، وعلل لهذا بقوله: ليكون العالم على بصيرة في علمه، يتضح له بها الصواب، لا يبقى بينه وبين الحق الحقيق بالقبول الحجاب. وقد بين أنه لم يذكر في كتابه من المبادىء التي يذكرها المصنفون في هذا إلا ما كان لذكره مزيد فائدة، يتعلق به تعلقاً تاماً، وينتفع به فيه انتفاعاً زائداً[٢٥].

---

[٢٥] انظر: مقدمة إرشاد الفحول ، ص ٢، ط. دار المعرفة ، بيروت.

وصدرت بعض الدراسات والبحوث سواء عن تاريخ الأصول وتطور التأليف فيه، أو عن علم المقاصد. وفي هذه الدراسات ما يؤكد أن علم الأصول كما وصل إلينا في حاجة إلى أن يعاد النظر فيه.

وكانت مجلة «المسلم المعاصر» في العدد الأول منها قد تبنت الدعوة إلى اجتهاد معاصر قوي، يعتمد على أصول الإسلام، ولا يغفل حاجات العصر، ولم تقتصر دعوتها على الاجتهاد في الفقه، بل شملت الاجتهاد في أصوله[٢٦].

واختلفت الآراء حول دعوة هذه المجلة للاجتهاد في علم الأصول. فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن أصول الفقه قطعية لا ظنية، لأنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي، ومن ثم أصبح هذا العلم علماً مستقراً له حدوده، التي صيغت من القواعد الأساسية التي انبنى عليها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تولد هذا العلم من الحاجة الماسة إلى قواعد ثابتة تحكم المعاملات الفقهية، التي بدأت تزداد وتتجدد في نوعيتها، بانتشار رقعة الدولة الإسلامية واحتوائها لشعوب وأقاليم متعددة متفاوتة في حضارتها، وبيئاتها، فاستحدثت مصالح اقتضت استحداث أحكام موافقة لها. فلا مجال، إذن، للاجتهاد والتجديد في علم الأصول، من حيث قضاياه ومبادئه، وقصارى ما يمكن أن يجتهد فيه هو إما إعادة تبويبه أو إعادة صياغته أو معاودة البحث في أدوات القياس ونحو ذلك، مما يساعد على تنظيم العلم، فهو اجتهاد مقصور على الشكل دون الجوهر[٢٧].

وعارض هذا الرأي بعض المعاصرين، فالقول بأن قضايا علم الأصول كلها قطعية قول غير صحيح على إطلاقه، وذلك يتضح من اختلاف أنظار القدماء في

---

[٢٦] انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي ، ص ٦٧ ، ط ، دار القلم .

[٢٧] انظر: مجلة المسلم المعاصر، العدد الثاني ، ص ١٢٣.

مسائل كثيرة، مثل المصالح المرسلة، والاستحسان والاستصحاب والعرف حتى القياس والإجماع، وإن أخذ بهما الجمهور هناك من ينازع في حجيتهما، فضلاً عن أن القواعد التي وضعها علماء الأصول لضبط الفهم والاستنباط من النص، لم تسلم بالإضافة إلى ما تختص به السنة من خلاف حول ثبوت خبر الآحاد منها، وشروط الاحتجاج بها سواء أكانت شروطاً في السند أم في المتن[٢٨].

ويرى الشيخ الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ) أن من تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظارة، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعاً لاختلافهم في تلك الأصول، وإن شئت فقل قد استمر بينهم الخلاف في الفروع، لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع. ثم أورد بعض آراء علماء الأصول الأقدمين في هذا، وعقب عليها مبيناً أن سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع، يرجع إلى أنهم حاولوا أن يجعلوا أصول الفقه قطعية، كأصول الدين السمعية، ولكن هؤلاء العلماء قد اختلفوا في معظم تلك الأصول مما يقضي بندرة ما هو قطعي منها[٢٩].

وما دامت مسائل كثيرة من علم الأصول مختلفاً فيها، ليست قطعية، فإن الاجتهاد المعاصر يمكنه أن يرى فيها رأياً جديداً، ما دام لا يخرج عن المقاصد العامة للشريعة، وما دام يتغيًا من ذلك أن يكون للأمة في حاضرها اجتهاد قو ي يعتمد على أصول الإسلام، ولا يغفل عن حاجات العصر. فقضايا علم الأصول، إذن، ليست كلها قطعية، وما هو قطعي منها كالكليات المنصوصة في الكتاب والسنة مثل «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، «ولا تزر وازرة وزر أخرى»، «وما جعل عليكم في الدين من حرج»، «وإنما الأعمال بالنيات» فلا نزاع فيها ولا اختلاف حولها.

---

(٢٨) انظر: المصدر السابق، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ٦٨.

(٢٩) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥، ٧، ٨، ط. تونس

وإذا كان الشاطبي في المقدمة الأولى من المقدمات التي مهد بها لكتاب الموافقات قد قال: إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي، فإنه قد قرر في خاتمة هذه المقدمة أن ما كان ظنياً يطرح من علم الأصول، وأن ما يذكر مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه، فيكون ذكره تبعاً.[30]

وعلق الشيخ دراز على رأي الشاطبي هذا بقوله: رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول، فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي مجمع عليه، ومنها ما هو محلّ للنظر، وتشعب الأدلة إثباتاً ورداً، ثم قال: على أنه بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً، دون تحديد لنوع ما يطرح، صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعياً وما سلم فيه أنه ظني[31] والحاصل أن قضايا علم الأصول أو مسائله ليست كلها قطعية، ومن ثم يكون الاجتهاد فيما ليس بقطعي من هذه المسائل أو القضايا أمراً مطلوباً تفرضه سنة الحياة، وتقضي به صلاحية التشريع للتطبيق الدائم، وأن لكل ما يجد من نوازل حكماً في الشرع في كل زمان ومكان. ولكن هل القضايا الظنية في علم الأصول في حاجة إلى نظرة جديدة أو اجتهاد فيها؟ وهل هذا العلم كما وصل إلينا لا يمد المجتهد بالمنهج الذي يعينه على الاستنباط، واستخراج الأحكام كما ينبغي أن يكون في العصر الحاضر؟.

---

[30] انظر: الموافقات ج١، ص ٢٩ - ٣٤، ط. دار المعرفة ، بيروت، وهي طبعة مصورة عن طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة.

[31] انظر: المصدر السابق ، ص ٣٤، هامش ١.

إن بعض المعاصرين نقدوا علماء الأصول فيما كتبوا، ويكاد هذا النقد يدور في نطاق ما يلي:

أولاً : إغفال الحديث في تفصيل مقاصد الشريعة والاكتفاء بالإشارة إلى هذا الموضوع في باب القياس عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع، وبحسب الإفضاء إليها، وهذه المقاصد تعد الركن الثاني لاستنباط الأحكام الشرعية، والركن الأول هو الحذق في اللغة العربية[٣٢].

ثانياً : الحديث عن مسائل كثيرة تعد من نوافل القول في علم الأصول، أو لا مدخل لها في الغرض الذي من أجله وضع هذا العلم، كمسائل اللغات، أهي اصطلاح أو توقيف، وحكم الأشياء قبل الشرع أهي تكليف أم لا، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع قبل بعثته أو لا؟ وعربية جميع القرآن، والجدال الذي لا معنى له حول القراءات الشاذة،والنزاع في مسألة شكر النعم والعناية الزائدة بالحدود والتعاريف، والانشغال بمناقشتها مما جعل علم الأصول وبخاصة في العصور المتأخرة، ميداناً للجدل والمناظرة فيما هو شكلي أو لفظي، والعلماء بهذا بعدوا بالعلم عن المقصود به منه، وغلب على كثير من مباحثه الفكر النظري دون الفكر التطبيقي[٣٣].

ثالثاً : تحرير القول في النزاع الطويل في خبر الواحد، حتى يعول عليه في أخذ الأحكام دون خلاف في كثير من الشروط التي وضعها بعض الأئمة، لظروف خاصة أملتها عليهم، وهي شروط كانت ما تزال موضع جدل ومصدر خصام

---

(٣٢) انظر: مقدمة الشيخ دراز للموافقات ، ج١، ص ٥.

(٣٣) انظر: أصول الفقه للشيخ زكي الدين شعبان ص ٢٧، ونظرات في تطور علم الأصول ، مرجع سابق، ص ١٤٣.

بين المسلمين، وشغلاً شاغلاً للدارسين[٣٤]. كذلك تحرير القول في الإجماع ووضع الضوابط التي تجعل له دوراً فاعلاً في الاجتهاد، لا سيما في العصر الحاضر الذي تنوعت فيه المشكلات، وتحتاج دراستها إلى بعض التخصصات. فما جاء عن هذا المصدر في كتب الأصول ليس إلا فكراً نظرياً بحتاً لا يعرف التطبيق بحال من الأحوال في حياتنا المعاصرة[٣٥].

وللدكتور حسن الترابي[٣٦] رسالة صغيرة عنوانها «تجديد أصول الفقه الإسلامي» ورد في مقدمتها أن العالم الإسلامي في حاجة إلى نهضة شاملة في كل المجالات، تثور على الأوضاع التقليدية وتخلص العقلية الإسلامية والواقع الإسلامي من الجمود. ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة على غير منهج، وهذا المنهج منهج أصولي لا يشتغل بالجزئيات دون النظر في مقاصد الدين الكلية، ويرتبط بواقع الحياة حتى لا تصبح قضاياه مقولات نظرية عقيمة، لا تثمر فقهاً حياً يجابه التحديات العملية. ويرى الدكتور الترابي أن علم الأصول الذي ورثناه لم يعد مناسباً للوفاء بحاجاتناالمعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي.

وجملة القول أن التجديد في علم الأصول ضرورة دينية، وأن الدعوة إلى هذا التجديد تنطلق من مبدأ صلاحية التشريع الدائم للتطبيق، وأن هذه الدعوة لا تعني

---

(٣٤) انظر: نظرات في تطور علم الأصول ، ص ١٤٤.

(٣٥) انظر: مصادر التشريع مرنة تساير مصالح الناس وتطورهم للشيخ عبد الوهاب خلاف، مجلة القانون والاقتصاد عدد ابريل ومايو ، ١٩٤٥.، ص ٢٦٠.

(٣٦) الدكتور الترابي، من قادة الفكر والعمل الإسلامي المعاصر، كما أنه من قادة العمل السياسي في السودان وقد طبعت رسالته الدار السعودية بجدة سنة ١٤٠٤هـ.

خروجاً على كل ما كتبه السلف في هذا العلم، فمنه ما لا يقبل التطور، ومنه ما جاء عن نظر واجتهاد، ولا أحد يستطيع أن يدعي فرضية متابعة أي مجتهد في أمر أداه إليه اجتهاده فقط، فإن ذلك أقصى ما يقال فيه: إنه رأي والرأي مشترك[٣٧].

والدعوة إلى التجديد لا تقتصر على إعادة النظر فيما هو محل نزاع بين العلماء من الأدلة أو المبادىء اللغوية، وإنما تشمل النظر في تحديد ما يعد في علم الأصول وما لا يعد منه، طوعاً للغاية من رسالة هذا العلم، وتوجيهه وجهة واقعية، فلا تطغى عليه المناقشات الجدلية العقيمة، أو الاهتمام بالجزئيات دون مراعاة للمقاصد الكلية، أو بالأفكار المجردة الجامدة دون ارتباط بحركة الحياة المعاصرة حتى يتسع مجال الأصول لبناء نهضة شاملة، نهضة تقود الأمة في كل الأمور إلى أن تتبوأ منزلة الريادة والشهادة التي أنزلها الله إياها، فتكون بحق خير أمة أخرجت للناس.

---

(٣٧) انظر: نظرات في تطور علم أصول الفقه ، مرجع سابق، ص ١٤٥.

المبحث الثالث

مجال التجديد في علم الأصول

إذا كان كل ما هو ظني أو محل نزاع بين العلماء يجوز الاجتهاد فيه، فالمسائل الأصولية الظنية أولى بالاجتهاد، لأنها تتعلق بمنهج البحث في الفقه، والمناهج العلمية لا تعرف الجمود، وإنما تعرف التطور والتجديد، وفقاً لتطور المعارف ونمو الثقافات، وضرورات الحياة.

وإذا كان علم الأصول لم يعد كما وصل إلينا غير مناسب للوفاء بما تحتاجه الأمة في حاضرها، كي تبني نهضة شاملة، فإن الاجتهاد في هذا العلم لتجديده وتطويره طوعاً لأسس وقواعد لا تخرج على القطعيات بحال من الأحوال، أصبح ضرورة إسلامية بلا مراء، وبذلك يشمل التجديد في علم الأصول قضايا عدة يمكن حصرها فيما يلي:

أولاً: إلغاء ما ليس من علم الأصول.

ثانياً: تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية.

ثالثاً: تطوير مفاهيم بعض الأدلة.

رابعاً: ربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن.

إن الفقه كما هو معروف يتعامل مع الواقع البشري، أي مع الأحكام التي تضبط السلوك العملي للإنسان بشقيه: العبادات والمعاملات. ومن ثم لا يكون من مهمة الفقه أن يبحث في أحكام العقيدة أو الأحكام الأخلاقية، وإن كانت كل هذه الأحكام الثلاثة وحدة عضوية متكاملة، تطبع الشخصية المسلمة بطابع متميز، يجعل منها النموذج الأمثل في العقائد والتصرفات.

وما دام الفقه يتعامل مع الواقع البشري، فإن منهج البحث في الفقه أو علم الأصول ينبغي أن يكون في خدمة هذا الواقع، خصوصياته وتفاعلاته، ويصبح هدفه العمل، ولذا لا يعد من هذا العلم ما لا علاقة له بالعمل أو الواقع. ولعل الشاطبي أول من نبه إلى تجديد ما يكون من علم الأصول، وما لا يكون منه، وفقاً لموضوعه، فقد قال في المقدمة الرابعة من مقدمات الموافقات: كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه، كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والمعاني والبيان، والعدد والمساحة والحديث وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فليس بأصل له[٣٨].

إن الشاطبي في هذا النص يفصل بين ما يعد من أساسيات علم الأصول، وما يعد خادماً لها، فهذه لا تدخل في الأصول، وإلا لأصبحت كل العلوم من جملة أصول الفقه. وسرد بعد ذلك بعض ما أدخله المتأخرون من مسائل كثيرة على أصول الفقه، وقد سبقت الإشارة إلى طرف منها في المبحث الثاني، ولكنه يضيف عليها ما افترضه علماء الأصول من مسائل، لا ثمرة لها في الفقه، كمسائل التحسين والتقبيح العقليين[٣٩] فهي عارية أيضاً، أي ليست من صميم علم الأصول.

---

[٣٨] انظر: الموافقات ، ج١ ، ص ٤٢.

[٣٩] انظر: المصدر الصابق ، ص ٤٥.

وإذا كان المعاصرون، فيما كتبوا في علم الأصول، تخلوا عن بعض ما ليس من هذا العلم، فإن كثيراً من تلك المسائل التي تعد عارية، ما زالت تتردد في مؤلفات هؤلاء المعاصرين، كالحديث عن حروف المعاني[٤٠] وهل كان الرسول ﷺ متعبداً بشريعة سابقة، وهل كان عليه الصلاة والسلام وأمته بعد البعثة متعبدين بشرع نبي سابق، وهل الحسن والقبح من الصفات الذاتية للأفعال، بحيث يستقل العقل بإدراكها أولاً، فضلاً عن دراسة النص الشرعي دراسة تاريخية، والمبادىء العامة التي تحكم الاستنباط منه، فما يكتب عن هذا النص في كتب الأصول، أقرب إلى الدراسات القرآنية وعلم الحديث منها إلى الدراسات الأصولية بمعناها الدقيق.

على أن إلغاء ما ليس من علم الأصول، وإن كان مفيداً له، ليس من باب التخفيف في دراسة العلم أو عدم الاكتراث بأهميته، ولكنه من باب مراعاة أن لكل علم قضاياه الأساسية التي يجب أن تكون قبلة الباحثين في دراستها والإحاطة بها، وألا تشغلهم المسائل الثانوية أو الخادمة عن تلك القضايا، التي هي صلب العلم. فالاهتمام بهذه المسائل يطغى على دراسة القضايا الأساسية، فلا تلقى حظها من البحث العلمي الوافي، وبذلك لا تكون الدراسة أصولية، لأن تياراً جانبياً حَوَّلَ وجهتها إلى جداول فرعية، فنأت عن لجة البحر، ومن ثم لم تهتد إلى الغوص فيه لاقتناص لآلئه، واكتشاف أسراره وسبر أغواره.

وأما المقاصد فإن الحديث عنها في كتب الأصول يأتي ضمن الحديث عن الشروط التكميلية، التي ينبغي أن تتوافر في المجتهد، غير أن فقه المقاصد وربط

---

(٤٠) انظر: أصول الفقه الإسلامي للدكتور / وهبه الزحيلي ج١، ص ٣٧٥ ط. دار الفكر بدمشق، وأصول الفقه الإسلامي للشيخ زكريا البري، ج١، ص ١٩٧، دار النهضة العربية بالقاهرة، ودليل الجامعة الأردنية ص ٢٦١.

الاستنباط به، هو السبيل لاجتهاد صحيح، ومن هنا ذهب الشاطبي، إلى أن درجة الاجتهاد لا تحصل إلا لمن اتصف بوصفين[٤١]: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة، والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها، أي على فهمه للمقاصد في مراتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وحين أخذ الشاطبي في شرح هذين الوصفين، بين أن الشرط الثاني يعد كالخادم للشرط الأول، لأنه يتعلق بجملة من المعارف المحتاج إليها في فهم هذه المقاصد.

ويرى بعض المعاصرين[٤٢] أن هذه المعارف تشمل إجادة العربية، والإحاطة بالنصوص التشريعية إحاطة تلم بها إلماماً تاماً، والخبرة الدقيقة، بمشكلات الحياة العامة التي تتطلب حلاً شرعياً، ثم دراسة علم الأصول باعتباره المنهج العلمي للاجتهاد. وهذا الرأي يخرج المقاصد من علم الأصول، ويجعل هذا العلم وسيلة من وسائل فهم المقاصد، التي تدور التكاليف الشرعية كلها في فلكها، أو أن هذه التكاليف تتجه في جملتها إلى تحقيق المقاصد، وجعلها واقعاً ملموساً في حياة الناس. وهو كذلك تعبير عما أخذ به علماء الأصول في الماضي، مما كان سبباً في عدم الاعتناء بالمقاصد في دراسة علم الأصول والإشارة إليها أحياناً في باب العلة، أو عند الحديث عن المصلحة أو العرف والاستحسان.

وتجديد علم الأصول يقتضي منا ألا ينظر إلى المقاصد تلك النظرة التي تفصلها عن هذا العلم، وإن اتخذ وسيلة إليها. فكل الأدلة النصية والعقلية تتوخى

---

(٤١) انظر: الموافقات، ج٤، ص ١٠٥.

(٤٢) انظر: مجلة الاجتهاد، العدد الثامن، «مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي» للدكتور فتحي الدريني، ص٢٣.

المقاصد وتهدف إليها، وما تغير الأحكام بتغير الأعراف والزمان والمكان، إلا مظهر من مظاهر دوران هذه الأدلة في نطاق المقاصد الشرعية.

إن من المسلّم به أن الله تبارك وتعالى لا يشرع لمجرد الرغبة في التشريع، ولا يشرع عبثاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما شرع لمقاصد وغايات تحقق الخير للناس في المعاش والمعاد، قد نفقه الغاية، أو الحكمة من تشريع ما، وقد يغيب عنا ذلك، ومع هذا لا يرتاب مسلم في أن كل ما شرعه الله إنما شرعه لخير يعود على عباده، فهو سبحانه غني عن هؤلاء العباد. وهم الفقراء إليه، الفقراء في كل شيء، وبخاصة إلى منهجه الذي ارتضاه لهم، وأمرهم بالاعتصام به، حتى لا يضلوا سواء السبيل، فيكون الخسران المبين في الدنيا والآخرة.

فالتشريع الإلهي منوط بمقاصد وحكم تهدف كلها إلى حفظ العالم، بتحقيق المصالح وإبطال المفاسد، ومن ثم كان الربط بين الاجتهاد وفقه مقاصد هذا التشريع ضرورة دينية ومنهجية. فلا غرو إن تلاقت كل الدعوات التي تنادي بتجديد علم الأصول عند وجوب الاهتمام بالمقاصد، وتنمية دراستها والعمل على وضع قواعد أو ضوابط لها، وأشارت بعض هذه الدعوات إلى أن كثيراً من المزالق في الاجتهادات الفقهية المعاصرة مردها إلى أن علم الأصول التقليدي خلا من البيان الوافي للقواعد التي توضح علاقة الحكم بمقصده، وأن المنهجية العامة التي يؤسس عليها النظر الاجتهادي في تبين حصول المقاصد من الأحكام تقوم على تحليل الواقع المراد علاجه تحليلاً علمياً. ثم مناظرة مقصد الحكم بعد ما يكون قد حصل بالفهم بعناصر ذلك الواقع في عوارضه التشخيصية الناشئة من خصوصيات ظروفه[٤٣].

---

(٤٣) انظر: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، للدكتور عبد المجيد النجار ج١، ص٩٧، كتاب الأمة،٢٣.

فمعرفة المقاصد منهجياً لا تكفي لكي يكون الاجتهاد المبني عليها محققاً للغاية منها، وإنما يحتاج الأمر-مع هذا- إلى فقه بالواقع وملابساته. وهذا الفقه يشمل كل ما يتعلق بهذا الواقع من مشكلات اجتماعية واقتصادية وفكرية ونفسية. فالمجتهد يجب عليه - كما يرى الشاطبي- النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، ويعلل لهذا بقوله: إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على - وزان[44] واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة (ضعف) ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب علم يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص، الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف[45].

وهذا النظر فيما يصلح بكل مكلف، هو نظر في مآلات الأفعال، وهو نظر معتبر مقصود شرعاً، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظرة إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول

(44) وزان: مصدر وازن بمعنى ساوى وعادل.

(45) انظر: الموافقات ج ٤ ، ص ٩٨.

بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد على تلك المفسدة، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية.

وهذا النظر في مآلات الأفعال، على حد تعبير الشاطبي، مجال للمجتهد، صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغبِّ، جار على مقاصد الشريعة[٤٦].

ويرى الشيخ ابن عاشور أن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي ويحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية، التي بها عمل الاستدلال الفقهي.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها ويقضي عليها بالنسخ أو الترجيح أو التخصيص والتقييد.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة دلالة نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنه تلقي من لم يعرف علل أحكامها، ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة فيسمى هذا

---

[٤٦] انظر: المصدر السابق ص ١٩٤.

النوع بالتعبدي.

ثم قال: فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها، وأخذ بعد ذلك يفصل القول بعض التفصيل في مدى علاقة هذه الأنحاء الخمسة بمعرفة مقاصد الشريعة، ولكنه خص النحو الرابع بقوله: أما في النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال، التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا[47].

ولأهمية المقاصد وأنها عماد الفقه تحمس الشيخ ابن عاشور إلى استبداله بعلم أصول الفقه؛ علم مقاصد الشريعة. فقد قال بعد أن انتهى إلى أنه في معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه: فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد إذابتها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادىء لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة[48]. وقد عد بعض الباحثين ماذهب إليه الشيخ ابن عاشور خطوة سديدة نحو إنشاء علم في أصول الأصول في الفقه[49].

ويؤكد الشيخ محمد أبو زهرة (ت: ١٣٩٤هـ) على أهمية المقاصد، ووجوب

---

[47] انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص ١٥ - ١٨.

[48] انظر: المصدر السابق ، ص٨.

[49] انظر: مقدمة «ملخص ابطال القياس» لابن حزم للأستاذ سعيد الأفغاني. ط. دمشق.

الوقوف عليها فيما كتبه عن تعليل النصوص، قال: إن الفقه الإسلامي ما كان ليتسع ليعالج مشاكل الناس، ويخرج بتلك القواعد الفقهية لولا تعليل النصوص، والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة، مع علل مستنبطة من النصوص عامة، أو بعلة خاصة من نص خاص، فإن التعليل هو الذي فتح عين الفقه، بل إن التعليل هو الفقه، أو هو لباب الفقه، وأن التعليل كما قلنا ليس الغرض منه إلا أن تعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص[٥٠].

وما دامت لمقاصد الأحكام هذه المنزلة في التشريع، وتلك الأهمية بالنسبة للمجتهد، وما دام علم الأصول قد خلا من الحديث بصورة وافية عنها، فإن المنهج الأصولي لا تتوافر فيه كل الخصائص العلمية للاستنباط الفقهي، إلا إذا أخذت دراسة المقاصد حظها من ذلك العلم، ومن ثم تعد هذه الدراسة الشاملة للمقاصد من ألزم الضرورات لتجديد علم الأصول وتطويره، ليصبح أكثر وفاء للاجتهاد المعاصر كما ينبغي أن يكون. ولا يسمح المجال بتفصيل القول في طرق إثبات المقاصد وبيان مراتبها، والضوابط التي تمنع من إساءة فهمها، أو إدخال ما ليس منها فيها، وتكفي هنا الإشارة إلى أن استقراء نصوص الشريعة وتكاليفها من أهم الطرق، للوقوف على هذه المقاصد[٥١]. كما أن الاجتهاد الجماعي هو أمثل الطرق لوضع الضوابط التي تحدد مراتب المقاصد، وتحول دون إساءة فهمها.

ويراد بتطوير مفاهيم بعض الأدلة التوسع في هذه المفاهيم أو تضييق دائرة الاختلاف حولها، أو ضبطها وجعلها أقرب إلى الواقع العملي بدلاً من أن تظل فكراً افتراضياً يتعذر تطبيقه إن لم يكن مستحيلاً. وهذا التطوير تفرضه المشكلات

---

(٥٠) انظر: ابن حزم للشيخ أبو زهرة، ص ١٤٠٩ط. دار الفكر العربي بالقاهرة.

(٥١) انظر: الموافقات، ج٢، ص ٣٩١.

والتحديات التي تواجه الأمة في حاضرها. وتتعلق هذه المشكلات بجوانب الحياة العامة أو الواجبات الكفائية، كقضايا الحكم والاقتصاد والعلاقات بين الأفراد والشعوب، أما العبادات فقد توافر فيها فقه الكثير، ويحفظها المسلمون، ولو ضيعوها[٥٢] لا يضيعونها اعتقاداً ولا يغفلون عنها غفلة كاملة، ولكن تلك القضايا العامة معطلة ومغفول عنها. ولهذا تواجهنا فيها تحديات وأسئلة محرجة؛ ولذلك كان من الواجب العمل على تطوير الأدلة الأصولية الخاصة بالقضايا العامة، حتى تتسع دائرة الاجتهاد فيها، وهذا التطوير يخضع لمنهج يحفظ على التفكير الإسلامي وحدة الأسس وقلة الاختلاف.

والاجماع والقياس هما أهم الأدلة التي يجب أن يكون للاجتهاد المعاصر رأي جديد فيها، تطويراً لعلم الأصول، وخروجاً به من دائرة الفروض، التي لا يمكن أن تعرف سبيلها إلى التطبيق، حتى يسهم عملياً في مواجهة المشكلات، التي تتحدى الأمة في الداخل والخارج.

إن الإجماع بلا مراء ذو أصل أصيل في الدين، وآيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ صريحة في مشروعية العمل بما وقع عليه الإجماع من المؤمنين[٥٣]. ولكن ما مجال الإجماع؟ وهل لا بد فيه من اتفاق فقهاء أهل العصر كافة حتى يكون إجماعاً صحيحاً؟

إن هناك خلطاً بين ما هو معلوم[٥٤] من الدين، بالضرورة، ويذكر على أنه

---

(٥٢) انظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي ، ص ٢٠.

(٥٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، ص ١١٥.

(٥٤) انظر: مصادر الشريعة مرنة للشيخ خلاف، ص ١١ ، مرجع سابق.

إجماع، وبين القضايا الظنية التي تختلف حولها الأنظار، ويذكر أن فيها إجماعاً. فالمعلوم من الدين بالضرورة لا ينسحب عليه المفهوم الأصولي للإجماع، لأنه ليس مجالاً للبحث والنظر، وإن صدق عليه أنه مجمع عليه من الأمة؛ لأن كل جيل تلقاه عمن سبقه دون نكير من أحد، وهذا هو الذي لا يجوز لأحد خلافه(**) ويكفر منكره.

فالمتواتر المعلوم من الدين بالضرورة ليس من مجال الإجماع، ويصبح مجاله كل ما ليس فيه نص صريح من كتاب أو سنة، وقد بني الحكم فيه على أساس التشاور والاتفاق بين المجتهدين من المؤمنين. أما ما ثبت من آراء بعض العلماء وسكوت غيرهم، مع انتشار تلك الآراء فيهم، فهذا يطلق عليه في كتب الأصول: «الإجماع السكوتي» ولكنه -فيما أرى- لا يصح أن يسمى إجماعاً، والسكوت ليس دائماً آية الموافقة، وجوهر الإجماع يقوم على المحاورة والنقاش العلمي، الذي تتبلور من خلاله الحقائق التي تقود المجتمعين إلى رأي فيما يبحثون.

وإذا كان مجال الإجماع القضايا الظنية، والإجماع السكوتي لا يسمى إجماعاً، فإن ما ذهب إليه علماء الأصول في تعريفهم للإجماع وإصرارهم على أن يكون اتفاقاً، لا يخالف فيه أحد من المجتهدين في عصر من العصور مهما اختلفت الديار وتناءت الأوطان؛ لون من الافتراض الذي لا تشهد له نصوص الكتاب والسنة، والذي لم يفهمه الجيل الأول من المسلمين، وهم صحابة رسول الله ﷺ، فقد كانوا يتشاورون، ويقضون بما يجمعون عليه، وما كان إجماعهم إجماعاً لكل علماء الصحابة، وإنما كان إجماعاً لمن حضر منهم، فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان وعلي يتوقف عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة

(**) انظر: نظام الطلاق في الإسلام للشيخ أحمد محمد شاكر، ص ١٠٠، ط٢، مكتبة المثنى، القاهرة.

إلى أن يستشير غيرهم ممن هم منبثون في مختلف أصقاع المسلمين[٥٦].

فإجماع من حضر من الصحابة كان يعد إجماعاً صحيحاً يؤخذ به، ولم يكن هناك اشتراط لصحة هذا الإجماع والأخذ به حضور كل علماء الصحابة. فتقييد صحة الإجماع كما قرر علماء الأصول باتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور، لا ينهض له دليل ولا تؤيده آثار. ولهذا لم يتحقق هذا الإجماع المفترض في تاريخ الأمة. ومن ثم يرى بعض المحدثين أن للسلف بالنسبة للإجماع عصرين متمايزين: عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة، والمسلمون أمرهم جميع، وفقهاؤهم معروفون وإمامهم شورى لا يستبدونهم بالفتوى، ويمكن استطلاع آرائهم جميعاً، فيسهل أن نتصور إجماعهم، ويبقى سؤال: هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم وهي من المسائل الاجتهادية ؟. ويمكن الجواب بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به، أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة، والتحقق من عدم المخالفة، فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها. أما ما بعد ذلك العصر؛ عصر اتساع الدولة وانتقال الفقهاء إلى البلاد المفتوحة ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد، مع الاختلاف في المنازع السياسية، والأهواء المختلفة - فلا نظن أن وقوع الإجماع إذ ذاك مما يسهل على النفس قبوله[٥٧].

ومن المعاصرين من ذهب إلى أن الإجماع كما تحدث عنه علماء الأصول يمكن الاستغناء عنه، وعدم اعتباره أصلاً من الأصول، فضلاً عن أنه أدى إلى تفرق

---

(٥٦) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، ص١١٧، وانظر الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت ، ص ٥٤٦، ط١١، دار الشروق، القاهرة.

(٥٧) انظر: أصول الفقه ، للشيخ محمد الخضري ، ص ٢٨٤.

كلمة الأمة؛ لأن هؤلاء العلماء قد اتفقوا جميعاً على أنه لا بد من استناد الإجماع إلى نص من القرآن الكريم أو السنة. وإذا كان هذا شأنه، فإنه لا يكون هناك معنى لعده أصلاً من أصول الاجتهاد معهما، ومن ثم يستغنى عنه بهما.

ويرى أصحاب هذا الرأى أن عدم اعتبار الإجماع أصلاً من الأصول يحل لنا مشكلة كبيرة، وهي أن تصل الأمة إلى فقه يتعاون فيه المجتهدون ولا تنفرد به فرقة دون غيرها. فإبقاء الاحتجاج بالإجماع يجعلنا أمام إجماعات متعددة؛ إجماع لأهل السنة وإجماع للشيعة، وإجماع لغيرهم، ومن الصعب أن نرجح إجماعاً على إجماع، فكل فرقة تتعصب لإجماعها، فكان الاستغناء عن الإجماع وسيلة لجمع الكلمة، واتفاق الأمة[٥٨]. وقد يكون هذا الرأي مقبولاً من حيث نقده لعلماء الأصول في أن الإجماع لا بد من أن يكون له مستند من نص؛ لأن النص سيكون مصدر الحكم وليس الإجماع، فلا معنى لاعتباره أصلاً من الأصول، ولكنه ليس مقبولاً من حيث الاستغناء عن الإجماع وعدم الاحتجاج به، ومن حيث القول بأنه يؤدي إلى تفرق الأمة، فهو أخصب مصدر تشريعي يكفل تجدد الفقه ونموه وبخاصة في العصر الحاضر، فهذا العصر تقتضي دراسة مشكلاته دراسة علمية وافية وتخصصات مختلفة، ومعارف متعددة، وليس القول به سبباً للتفرق والتعصب، وإنما يصبح الأخذ به على أسس جديدة، ومفاهيم جديدة سبيلاً لاجتهاد جماعي يقرب بين المذاهب، ويحد من التنافر والاختلاف بينها.

وحتى يمكن أن يكون الإجماع كذلك، ينبغي أن يتطور مفهومه ليصبح تعبيراً صحيحاً عن الإجماع الذي تؤيده النصوص والآثار الصحيحة، فلا يكون فرضاً نظرياً

---

(٥٨) انظر: في ميدان الاجتهاد للشيخ عبد المتعال الصعيدي، ص ٢٤ ، ط . أولى، نشر جمعية الثقافة الاسلامية ، القاهرة.

ننفق الوقت في دراسته، دون جدوى عملية من هذه الدراسة.

وتطور هذا المفهوم يشمل تغيير تعريفه، فلا يظل مقصوراً على اتفاق جميع المجتهدين في كل الأقطار الإسلامية وإصرار كل واحد منهم على رأيه حتى وفاته، وإنما يشمل إلى جانب هذا، إن تحقق، اتفاق الجمهور أو الأغلبية[٥٩]. فهذا الاتفاق من أهل الذكر يكون كافياً في حصول الإجماع، فالقضايا الظنية بطبيعتها تحتمل الخلاف، وليس من اليسير أن يتفق عدد كبير من المجتهدين على رأي واحد فيها، وهذا ما ذهب إليه بعض القدماء[٦٠] من العلماء كأحمد بن حنبل (ت:٢٦٤هـ)، وابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) وأبو بكر الرازي (ت: ٣٧٠هـ) وذهب إليه كثير من المعاصرين كالشيخ الخضري، والشيخ عبد الوهاب خلاف (ت: ١٣٧٥هـ) والشيخ محمود شلتوت (ت:١٣٨٣هـ) وغيرهم من الفقهاء، الذين نقدوا ما جاء عن القدماء من جدل ومناقشات حول قضايا نظرية بحتة، لا سبيل إلى أن تقع أو يتحقق بها اجتهاد وتشريع.

وتطوير دراسة الإجماع لا يكون بتغيير مفهومه فحسب، وإنما هذا المفهوم منطلق لتصور جديد يلغي ما يسمى بالإجماع السكوتي، ويجيز نسخ الإجماع بالإجماع، ولا يهتم كثيراً بالجدل الأصولي حول حجية الإجماع. فالأدلة والآراء في هذا كلها احتمالية ويركز بصفة خاصة على الاجتهاد الجماعي، وحاجة الأمة إليه في عصرها الحاضر، وكيف يمكن تحقيقه عن طريق المجمع الفقهي العام، الذي يمثل

---

(٥٩) يذهب بعض المتأخرين من الأصوليين إلى ان قول الأكثرية أو الاغلبية حجة، ولكن لا يسمى أجماعاً (وانظر كشف الأسرار ج٣، ص ٢٤٥)، وما دام هذا القول حجة فلماذا لا يسمى أجماعاً ؟.

(٦٠) انظر: الأحكام للآمدي، ج١، ص ٣٣٦.

بأعضائه المجامع الفقهية المتعددة في العالم الإسلامي الآن. وهذا المجمع الفقهي العام ينظر فيما يهم المسلمين جميعاً، أو في القضايا ذات الصبغة المشتركة بين الشعوب الإسلامية، وتبقى للمجامع المحلية رسالتها في دراسة المسائل والمشكلات، التي يكون للعرف وظروف البيئة أثر في الحكم عليها، وبيان موقف الدين فيها.

وإذا كان علماء الأصول قد وضعوا من الشروط للإجماع، ماجعل حديثهم عنه حديثاً مثالياً، فإن ما جاء عن هؤلاء العلماء بالنسبة للقياس، قد حصره في دائرة ضيقة وهي دائرة تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة المنضبطة، وهذا النمط من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محددة معينة، ثبت فيها حكم بنص شرعي، فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة.

ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبيّن بعض الأحكام كأحكام النكاح والآداب والشعائر، ولكن المجالات الواسعة من الدين لا يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة، التي وضعها له مناطقة الإغريق واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة واقع الفقه بالتعقيد الفني، وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام الذي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والأمن، خشية الاضطراب والاختلاف في عهود كثرت فيها الفتن، وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه ولي الأمر[٦١١].

والتوسع في مفهوم القياس منطلقه أن ما ثبت من الأحكام التي وردت بها النصوص المبنية على علل وأسباب شرعت لأجلها، وأن هذه العلل كما يدل

---

[٦١١] انظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي ، ص ٢٤.

الاستقراء مرجعها جميعاً إلى تحقيق مصالح الناس. فكل ما يحقق مصلحة الناس في معاملاتهم، في أي زمان ومكان يكون مشروعاً قياساً على ما نص عليه، والعلة هنا هي المصلحة، وليست كما قرر الأصوليون الأمر الجامع المنضبط بين المقيس والمقيس عليه كالسكر مثلاً بين الخمر وسائر المخدرات. فأساس القياس هو التحقق من أن الحكم الذي يراد تشريعه في الواقعة المسكوت عنها فيه جلب نفع للناس، أو دفع ضرر أو رفع حرج عنه. فمتى تحقق أن الحكم في الواقعة يحقق هذه المصلحة، فهو حكم شرعي، وتشريعه هو قياس صحيح على ما شرعه الله؛ لأن الله ما شرع الأحكام إلا لنفع الناس أو دفع الضرر أو رفع الحرج عنهم، ومن عدل الله وحكمته أن تستوي أحكام الوقائع التي استوت في عللها وأسبابها، وأن لا تبيح تصرفاً، لأن في إباحته رفع الحرج، وتحرم تصرفاً مثله[٦٢].

وقد قرر علماء الأصول أن المناسبة مسلك من المسالك التي يتوصل بها إلى معرفة علة الحكمة، ومعنى المناسبة أن تكون الواقعة المسكوت عنها فيها وصف أو خاصية لو شرع الحكم معها، يكون في تشريعه جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج. ومعنى هذا أن مناط التعليل وأساسه بناء الحكم على المصلحة، وبهذا يمكن أن يكون القياس ميداناً واسعاً للاستنباط والاجتهاد، ومجالاً فسيحاً لعقل الإنسان لتحقيق مصالح الناس، وتنمية الفقه، وعدم الجمود على الموروث عن علماء الأصول في القياس.

وقريب من هذا ما ذهب إليه الدكتور الترابي، فهو يرى أن التوسع سبنيله أن تعتبر طائفة من النصوص وتستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو

---

(٦٢) انظر: مصادر التشريع الإسلامي مرنة، للشيخ خلاف، ص ١٤، المرجع السابق.

مصلحة معينة من مصالحة، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان، في الظروف والحادثات الجديدة ثم يقول: وهذا فقه يقربنا جداً من فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ لأنه فقه مصالح عامة واسعة لا يلتمس تكييف الموافقات الجزئية تفصيلاً فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من سالفة، بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة. إن هذا القياس الواسع، أو قياس المصالح المرسلة، يعد درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الوقائع التي تنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب. وبذلك التصور لمصالح الدين، نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين[٦٣].

ومما له علاقة بالقياس من الأدلة الاستحسان. وقد بنى عليه جمهور المجتهدين اجتهادهم في كثير من الوقائع. والاختلاف بين الشافعية، ومن أخذوا بالاستحسان من الفقهاء، كالحنفية والمالكية اختلاف في غير موضوع؛ لأن الشافعية نظروا إلى الاستحسان كأنه رأي محض، لا يستند إلى دليل فأنكروه. ونظر إليه الآخرون على أنه رأي ناتج عن المقارنة بين الأدلة، وترجيح بعضها على بعضها الآخر منها فقبلوه، ولذلك قال الشاطبي: إن الخلاف يرجع إلى الإطلاقات اللفظية ولا محصل له[٦٤].

إن بعض الوقائع قد يقتضي فيها القياس الظاهر المتبادر حكماً، ولكن يستقر في نفس المجتهد بناء على أدلة قامت عنده أن هذا الحكم لا يتفق والمصلحة في

---

[٦٣] انظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٥، وفي ميدان الاجتهاد للشيخ الصعيدي، ص٢٧.

[٦٤] انظر: مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها ، ص ١٣٤.

هذه الواقعة، وأن الذي يتفق مع المصلحة فيها حكم آخر، يقتضيه قياس خفي غير متبادر، فيحكم في الواقعة بما يتفق والمصلحة، بناء على هذا القياس الخفي، ويعدل عن مقتضى القياس الظاهر، ويسمى حكمه هذا حكماً بالاستحسان[٦٥].

فالاستحسان قد يكون عُدولاً عن قياس ظاهر أو استثناء جزئية من تطبيق قاعدة كلية. وهذا مراعاة لما تقتضيه المصلحة، قال الشاطبي: والحاصل أنه (أي الاستحسان) مبني على اعتبار مآلات الأفعال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق[٦٦]، وبذلك لا يكون الاستحسان خارجاً على مقتضى الأدلة، فهو نظر في لوازمها ومآلاتها، ويعد مصدراً يمنح المجتهد حرية الاستنباط في حدود الإطار العام للشريعة وفق ما يطمئن إليه قلبه وينقدح في عقله من مصالح قد لا تتفق وما يقتضيه القياس، أو ما يؤدي إليه تطبيق القواعد العامة.

وأما الاستصحاب فإنه من وسائل الاجتهاد التي يعول عليها في استنباط الأحكام لكثير من المشكلات؛ لأنه يشير أولاً إلى أن الشريعة الخاتمة لم تنزل لإلغاء كل ما عرفته الحياة البشرية من عادات وألفته من تصرفات، وإنما كان نزولها لإصلاح ما اعوج من العقائد والقيم، ولإحياء ما درس منها ولتكميل ما نقص، ومن ثم لم تكن الشريعة هادمة لكل ماكان في الجاهلية، وكان ما تركته دون حكم له أو نص عليه على الأصل في الحل الإباحة.

---

(٦٥) انظر: مصادر التشريع مرنة، ص ١٧.

(٦٦) الموافقات ج٤، ص ٢١١، وقد وضع الأصوليون لهذا قاعدة «المستثنيات» وهي تتناول ما شرعه الله من الأحكام الاستثنائية إذا ما أدى تطبيق الحكم العام إلى نتائج ومآلات - بسبب تغير الظروف والأحوال- قد تكون على النقيض مما تقتضيه روح التشريع أو مقاصده العامة.. ومن أولئك الأصوليين الإمام العز بن عبد السلام، فقد تحدث عن تلك القاعدة في كتابه « قواعد الأحكام في مصالح الأنام».

وقد تحدث الأصوليون عن الاستصحاب فشققوا القول في أنواعه، ولكنها تدور في فلك إبقاء الشيء على ما هو عليه، حتى يثبت ما يغيره، سواء أكان سلوكاً أم نصاً، فالأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة وفي الذمم البراءة من التكليف، وفي النص العام الإبقاء على عمومه حتى يرد التخصيص، وفي النص المطلق الإبقاء على إطلاقه حتى يرد التقييد. ويقول الدكتور الترابي: وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تتهيأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام(٦٧).

ويبدو واضحاً أن تطوير مفاهيم بعض الأدلة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحكمة التشريع أو مقاصده، وهي تحقيق المصالح ودفع المفاسد، فالمصلحة هي محور هذه الأدلة، وليس ترك القياس إلى الاستحسان أو الأخذ بالأعراف، أو تطبيق قاعدة الاستصحاب فيما لم يرد بشأنه نص، إلا مراعاة للمصالح وما هو أيسر وأرفق بالناس.

ولكن الدعوة إلى التوسع في مفاهيم بعض الأدلة، قد ينجم عنه اضطراب في الآراء، بسبب عدم الضبط الدقيق لحدود هذا التوسع، ولأن من ليس أهلاً للاجتهاد قد يتخذ منه ذريعة للقول في الدين دون دراية وفقه، فيكون ضرره وخطره فادحاً. وتكاد كل الضوابط والقيود التي تحول دون أن يكون ذلك التوسع في مفاهيم تلك الأدلة سبيلاً لتباين الآراء تبايناً يمزق وحدة الجماعة، ويفت في عضد الأمة، ويغري من ليسوا أهلاً للاجتهاد بالجرأة على الفتيا، لا تخرج عن دائرة تنظيم الشورى أو الاجتهاد الجماعي، ليقوم بمهمة المراجعة والمتابعة، وصولاً إلى الرأي الحاسم الذي يجمع عليه العلماء أو جمهورهم. ولأننا في عصر لا يقيم للأفكار والنظريات

---

(٦٧) انظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٨.

المجردة وزناً، من حيث صحتها ووجوب الأخذ بها، وإنما يحكم على الأفكار بالصحة من خلال علاقتها بالواقع، وتأثيرها فيه، فإن الفكر الأصولي في جوهره فكر يتعامل مع الواقع، لأنه منهج الأحكام العملية،، ولهذا كانت دراسة هذا الفكر على نحو يجمع بين الجانب النظري والجانب التطبيقي، هي الدراسة التي تؤتي أكلها في توضيح المفاهيم، وتوضيح المبادىء، وتوجيه العقل لخوض معركة الاستنباط والاجتهاد.

إن القضايا التي يحرر مدلولها في عبارة دقيقة تخاطب العقل، لها وزنها العلمي، ولكن لو أضيف إلى هذه العبارة صورة تطبيقية تعبر عنها، فإن مدلول القضية يصبح أوقع في النفس وأرضى للعقل، وأنفع في مجال التنظير والتطبيق. ولهذا كان من وسائل تجديد علم الأصول، الربط بين قواعده والفروع العملية ما أمكن، حتى لا تصبح دراسة تلك القواعد غاية في ذاتها، فيلمّ بها من يدرسها دون أن يعرف كيف يستثمرها في استخراج حكم أو توجيه رأي، أو دفع شبهة.

وكلما كانت هذه الفروع من الواقع المعاصر،كان لها- في جعل المنهج الفقهي أكثر ملاءمة لاجتهاد عملي- دوراً كبيراً، مما لو كانت تلك الفروع تراثية. وما زالت المؤلفات الأصولية المعاصرة تذكر من الفروع التطبيقية ما ورد منها في كتب السلف من الفقهاء، وكأن الواقع الذي تعيشه الأمة الآن لا يعرف نوازل مختلفة لها أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي أبعاد يحتاج الحكم فيها شرعاً إلى منهج جديد يعتمد الثوابت، ولا يجمد على المتغيرات، أو يقوم على القطعيات ولا يهاب الخروج على الظنيات.

والحاصل أن علم الأصول ينبغي أن نتجاوز به في عصرنا، مرحلة الاجترار والتكرار إلى مرحلة التجديد والابتكار، حتى يكون الاجتهاد، لا سيما في القضايا

العامة، التي تواجهنا فيها مشكلات جمة -ناضجاً متطوراً، لا يقف عاجزاً أمام ما تتمخض عنه الحياة كل يوم من نوازل، بحجة أن السابقين لم يتكلموا فيها، أو أنه لا يوجد لها شبه فيما اشتملت عليه كتب الفقه من مسائل. وتجديد هذا العلم ليس أمراً هيناً علمياً ونفسياً. أما علمياً فإن الجهود يجب أن تتضافر لوضع منهج جديد يخلص الأصول مما ليس منها، ويعطي المقاصد حقها من الاهتمام والدراسة، ويحرر القول تحريراً دقيقاً في كثير من وسائل الاجتهاد، وما يتصل بقضايا تفسير النص وأقوم السبل لفهمه، ويلغي ذلك الجدل الذي أملاه حب الخلاف أحياناً، وأحياناً أخرى الرياضة الذهنية غير المثمرة، التي شغف بها العلماء في عصور الضعف. وأما الجانب النفسي فإن هناك لوناً من الخشية في الإقدام على تجديد كل ماله علاقة بالدين، حتى إن كلمة التجديد نفسها إذ وردت في معرض الحديث عن مسألة فقهية تقابل بالامتعاض، خوفاً من أن تكون ذريعة للتحلل من أوامر الدين وشعائره شيئاً فشيئاً. فضلاً عن أن النفس الإنسانية تميل إلى أن تتشبث بالاقتداء بالموروث، وقد ترى في الانصراف عنه مُروقاً من عقائد ومبادىء يجب الحفاظ عليها والاستمساك بها. والتحليل العلمي للوقوف ضد التجديد والتطور،- مهما تكن مظاهره- يثبت أن تعطيل العقل وراء مقاومة التجديد، وليس الأمر في جوهره احتراماً لتراث أو اعتصاماً بتقاليد وأعراف. والانتصار على هذا الجانب النفسي يحتاج إلى شجاعة وثقة بالنفس، وإيمان بأن الإسلام الذي ارتضاه الله ديناً للناس كافة يحض على إعمال العقل ومحاربة الجمود. وقد سجل التاريخ أن كل دعاة الإصلاح والتجديد لم يسلموا من افتراءات الجامدين والمتنطعين، ولكن الظهور في النهاية لهؤلاء الدعاة، وباء الجمود بالبوار والخسران، وتلك سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا.

الخاتمة

أما أهم ما انتهت إليه هذه الدراسة حول تجديد علم الأصول من نتائج عملية وما ترشد إليه من توصيات فهي كما يلي:

أولاً: يمثل علم الأصول أصالة الفكر الإسلامي أصدق تمثيل، وقد سبق به فقهاء الإسلام كل فقهاء القانون في العالم، فلم يضع هؤلاء الفقهاء أصولاً للقانون إلا منذ نحو مائتي عام، وتعد رسالة الشافعي التي كتبت منذ نحو اثني عشر قرناً، أول مؤلف في أصول الفقه وصل إلينا.

ثانياً: إن علم أصول الفقه -عبر تاريخه الطويل- يمثل مناهج المجتهدين، فالاختلاف بين المذاهب مرده إلى اختلافات أصولية، بالإضافة إلى الأسباب الأخرى للاختلافات الفقهية، وإن كان كل ما صدر عن علماء الأصول يعبر في مجموعه من الخصائص العامة لمنهج البحث الفقهي.

ثالثاً: إن الدراسة الأصولية منذ القرن السادس لم تقدم جديداً باستثناء ما قام به الشاطبي. والدراسات المعاصرة في الأصول، على جدواها، قدمت مادة يمكن توفرها في الكتب القديمة، فهذه الدراسات صياغة جديدة لآراء غير جديدة، ومن ثم كان التفاوت بينها في الشكل لا في المضمون، وفي التعبير والكم لا في التفكير والكيف.

رابعاً: إن الاجتهاد في علم الأصول ضرورة دينية وعلمية، فالأمة في حاجة ماسة إلى منهج أصولي جديد، يقوم على تناول الأدلة تناولاً يوضح كيفية دلالتها على الأحكام، مع دراسة المقاصد والقواعد بصورة موسعة وافيه والتخلي عن

القضايا الهامشية، وتحرير القول في كثير من المسائل الخلافية، دون إغفال لهموم المجتمعات المسلمة المعاصرة، حتى لا تكون المباحث الأصولية في واد والواقع الذي تنظر له في وادٍ آخر.

وأما التوصيات التي ترشد إليها الدراسة، فهي تدور في نطاق ما يلي:

أولاً: إن البلبلة التي يعاني منها المجتمع الإسلامي المعاصر، من جراء الغزو الفكري من جهة، وعدم الفقه الصحيح بالمفاهيم والقيم الإسلامية من جهة أخرى، لا سبيل إلى إنقاذ هذا المجتمع منها، إلا بالمنهج العلمي الذي يعبر عن مقاصد الإسلام ومهمته في الحياة.

ثانياً: وضع هذا المنهج الذي ينظم التفكير ويقود إلى الإبداع، ويمنع من التفرق والتنازع، ويجعل الاختلاف في الرأي في دائرته المحمودة، ويحمي طاقات الأمة أن تهدر، أو تنفق فيما لا جدوى منه، مسؤولية أهل الذكر من المفكرين والباحثين.

ثالثاً: على أن المقصود بالمنهج هنا ليس هو المنهج الأصولي فحسب، وإنما يراد به معنى أوسع، ليشمل كل ممارساتنا وأفعالنا، فنحن في واقعنا أمة بلا منهج في حوارنا وتخطيطنا العلمي والثقافي والسياسي والعمراني وغير ذلك، ومن ثم كان تخلفنا الحضاري، فلا حضارة بغير منهج.

رابعاً: إن الاجتهاد الجماعي في كل المجالات، وبخاصة في مجال البحث الفقهي، هو السبيل الأمثل لوضع ذلك المنهج وتطبيقه، ولهذا ينبغي تنظيم هذا الاجتهاد حتى يسود المنهج العلمي- بقيمه الإسلامية- حياتنا فنظل بحق خير أمة أخرجت للناس.

ملحق

تصور عام

«لمنهج جديد لعلم الأصول»

فيما يلي تصور عام لمنهج جديد لعلم الأصول، وهو محاولة يراد بها عرض الموضوع لتبادل الرأي حوله، حتى يمكن الوصول إلى منهج تأخذ به الدراسات الأصولية المعاصرة يحقق الغاية من هذه الدراسات، ويجعل منها منهجاً جديداً للاجتهاد الفقهي، كما ينبغي أن يكون في العصر الحاضر، وبالله التوفيق.

تمهيد

يتضمن التعريف في إيجاز بعلم الأصول وأهميته وطرف من تاريخه، والحاجة إلى تجديد منهجه.

الباب الأول: الحكم الشرعي

تمهيد: مفهوم الحكم الشرعي، وأنواعه.

الفصل الأول: الحكم التكليفي وأقسامه.

الفصل الثاني: الحكم الوضعي وأقسامه.

الباب الثاني: مقاصد الأحكام، وخصائص التشريع:

- الفصل الأول: مقاصد الأحكام (دراسة مفصلة عن المقاصد وأنواعها تشمل الحديث عن المصلحة المرسلة وغيرها، كما تشمل كل ما له علاقة بالمقاصد، مثل مآلات الأفعال والمستثنيات.

- الفصل الثاني: خصائص التشريع (دراسة تتناول أهم خصائص التشريع من ملاءمة الفطرة، ومراعاة الطاقة البشرية، وتحقيق العدل للناس كافة، والصلاحية الدائمة للتطبيق.

الباب الثالث: مصادر الأحكام:

يتناول التأكيد على أن النص الشرعي مصدر كل الأحكام، وأن كل وسائل الاجتهاد تدور في نطاق هذا النص.

- الفصل الأول: النص الشرعي (الكتاب والسنة).

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين:

المبحث الأول: تعريف عام بالكتاب والسنة وبيان العلاقة بينهما.

المبحث الثاني: منهج تقرير الأحكام بين الكتاب والسنة.

- الفصل الثاني: الاجتهاد.

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين:

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد وأنواعه (فردي - جماعي - انتقائي - استنباطي).

المبحث الثاني: شروط الاجتهاد.

الباب الرابع: وسائل الاجتهاد.

- الفصل الأول: وسائل النص لغوياً (القواعد اللغوية).
- الفصل الثاني: النسخ والتعارض بين النصوص.
- الفصل الثالث: وسائل تطبيق النص (القياس - الاستحسان - العرف - سد الذرائع).

المصادر والمراجع

١- ابن حزم للشيخ محمد أبو زهرة، ط. دار الفكر العربي، القاهرة.

٢- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور/ يوسف القرضاوي، ط. دار القلم، الكويت.

٣- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ط. بيروت.

٤- إرشاد الفحول للشوكاني، ط. بيروت.

٥- الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمد شلتوت، ط. دار الشروق القاهرة.

٦- أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الشيخ علي حسب الله، ط. دار المعارف القاهر.

٧- أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة، ط. دار الفكر العربي.

٨- أصول الفقه للشيخ محمد الخضري، ط. دار القلم. بيروت.

٩- أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكي الدين شعبان، ط. ليبيا.

١٠- أصول الفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي، ط. بيروت.

١١- إعلام الموقعين لابن القيم، ط. القاهرة.

١٢- تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري، ط. القاهرة.

١٣- تجديد أصول الفقه للدكتور حسن الترابي، ط. جدة.

١٤- زاد المعاد لابن القيم، ط. بيروت.

١٥- صحيح الإمام مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط. القاهرة.

١٦- فقه الصحابة والتابعين للدكتور محمد يوسف موسى، ط. معهد الدراسات العالية، القاهرة.

١٧- في فقه التدين فهماً وتنزيلاً للدكتور عبد المجيد النجار، كتاب الأمة.

١٨- في ميدان الاجتهاد للشيخ عبد المتعال الصعيدي، ط. القاهرة.
١٩- مجلة المحاماة الشرعية، العدد الثالث من السنة الأولى.
٢٠- مجلة المسلم المعاصر، العدد الأول والثاني.
٢١- مصادر التشريع الإسلامي مرنة، للشيخ عبد الوهاب خلاف، مجلة القانون والاقتصاد، وعدد إبريل ومايو ١٩٤٥م.
٢٢- مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ الطاهر بن عاشور، ط. تونس.
٢٣- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاسي، ط. المغرب.
٢٤- مقدمة ابن خلدون، ط. التقدم بالقاهرة.
٢٥- مقدمة تحقيق التمهيد للأسنوي، للدكتور محمد حسن هيتو، ط. دمشق.
٢٦- مقدمة ملخص إبطال القياس لابن حزم للأستاذ سعيد الأفغاني، ط. دمشق.
٢٧- مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، للدكتور عبد المجيد تركي، ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين، ط. دار المغرب الإسلامي.
٢٨- منهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار، ط. دار المعارف، القاهرة.
٢٩- مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، للدكتور فتحي الدريني، بحث منشور في مجلة الاجتهاد العدد الثامن.
٣٠- الموافقات للشاطبي، ط. دار المعرفة، بيروت.
٣١- نظرات في تطور علم أصول الفقه للدكتور/ طه جابر العلواني، بحث منشور في مجلة أضواء الشريعة العدد العاشر، الرياض.
٣٢- نظام الطلاق في الإسلام للشيخ أحمد محمد شاكر، ط. القاهرة.

إمام، د. محمد كمال. (١٩٩٥). نحو تطوير الدرس الجنائي الإسلامي. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات»
تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٥١٣- ٥٣٤)

نحو تطوير الدرس الجنائي الإسلامي

د محمد كمال إمام

جامعة الإسكندرية - مصر

تمهيد

لا يعمل العقل في فراغ، وإنما يتعامل مع تصورات، ويتحاور مع واقع، وأي محاولة للنظر في منهج دراسي؛ جزئي أو كلي، هي حركة عقلية ترتبط بتصور وتتحاور مع واقع، وتستهدف في النهاية تقديم مقترحات أو الوصول إلى نتائج.

ولأن العلم الجنائي في جانبه التشريعي هو لحمة هذه الورقة وسداها، والغاية منها بدء الحوار في مفردات منهج يتسم بالدقة والمرونة معاً، وحتى تكون المساحة المتاحة لتدريس التشريع الجنائي الإسلامي أوفى بالغرض وأكثرملاءمة للأهداف، جاءت هذه الورقة رباعية العناصر.

أولاً: الإسلام المعاصر

يتحرك الإسلام المعاصر في بيئة لها قسمات خاصة وملامح مفارقة، ينبغي أن توضع في الحسبان، باعتبارها البيئة التي يصمم المنهج في سياقها وتصاغ مفرداته، وأمامنا القوى الفاعلة في هذه البيئة، قبولاً ورفضاً، وتناقضاً وانسجاماً. وفي هذا الصدد نشير إلى ما يلي:

١- منذ بداية هذا القرن، والإسلام جزء أساسي من الخطاب العام في المجتمع، لكنه في العقود الثلاثة الأخيرة أصبح ظاهرة قوية تجتاح الأفكار السائدة، وتتوغل في مجالات اجتماعية وسياسية وثقافية، حتى أصبح فهم آليات الإسلام المعاصر - بين التحدي والتصدي - أمراً لا يكفي فيه تفسير الأنظمة الإقليمية، وإنما يستوجب فهم النظام الدولي، وكلا الأمرين بالغ التعقيد والتركيب، لأنّ البناء التشريعي للإسلام لا يُقدَّم منعزلاً عن صلاحية الإسلام كبديل، وهذا يجعل الإسلام السياسي في قلب المنهج التشريعي، بكل ما لهذا الوجود من أصداء ومتطلبات في صياغة التشريع وإعداد المناهج. وفي إطار هذه الأصداء يمكن الإجابة عن عدد من التساؤلات في المجال الجنائي تتعلق بسريان النصوص على الأشخاص، وحل إشكاليات التمايز الديني، وصياغة إسلامية لحقوق الإنسان في الجانب الجنائي، ووضع ضوابط النقد المباح للنصوص، وقواعد فهم الواقع. وربما كانت التجربة السودانية بكل تداعياتها نموذجاً يجسد اللحظة التاريخية الراهنة، وما فيها من ترقب وتوتر. وهي لحظة ملأى بالتوقعات المتباينة، وتعني ضرورة التعامل مع الحضور الجديد للإسلام على الساحات المحلية والإقليمية والدولية.

٢- ان الجهودالمبذولة لتجديد الفقه وإصلاح الفكر، لا انعكاس لها على إصلاح مناهج التدريس، بما يجعل الساحة الفقهية الراهنة - في الأغلب الأعم - امتدادا للجمود الذي شهدته الأمة منذ قرون، وهو ما صوره الشيخ «محمد مصطفى المراغي» في مذكرته الإصلاحية التي كتبها عام ١٩٢٨ عندما قال: «ولكن العلماء في القرون الأخيرة استكانوا للراحة، وظنوا أنه لا مطمع لهم في الاجتهاد، ورضوا بالتقليد، وعكفوا على كتب لا يوجد فيها روح العلم، وابتعدوا عن الناس، فجهلوا الحياة، وجهلهم الناس، وجهلوا طرائق التفكير

الحديثة، وطرق البحث الحديث، وجهلوا ما جد في الحياة من علم، وما جدّ فيها من مذاهب وآراء، فأعرض الناس عنهم، ونقموا هم على الناس، فلم يؤدوا الواجب الديني الذي خصصوا أنفسهم له».

وهو ما قاله «ابن القيم» منذ ستة قرون في مثل هؤلاء بقوله:«لقد جعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وصدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من معرفة الحق والتنفيذ له، ظناً منهم أنها منافية لقواعد الشرع، ولعمري إنها لا تنافي ما جاء به الرسول ﷺ، وإنما نافت ما فهموه من الشريعة، والذي أوجب لهم ذلك نوع من تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر».

وهذا يعني أن الأنساق التشريعية القادرة على مواجهة الواقع الجديد لم تتكون بعد، فحضور الإسلام سياسياً واجتماعياً، وغيابه عن الواقع التشريعي يقيم صعوبات جمة أمام مناهج التفكير والتقنين والتدريس.

ثانياً: الواقع المعاصر

هناك أزمة في تدريس الفقه في عالمنا الإسلامي المعاصر، وهي أزمة لها أسبابها ودواعيها، وتبدو الجهود الحديثة أقرب إلى استنزاف الطاقة منها إلى استئناف الاجتهاد، وتدريس الفقه في بلادنا يقوم على منهجين:

١- المنهج الأزهري القديم: الذي يعتمد كتاباً أو مجموعة كتب من التراث، تكون مادة للبحث والحفظ والاستيعاب، وتختار غالباً من كتب المتأخرين، مما يجعل الدراسة الفقهية عسرة، والنتائج العملية محدودة. وقد وصف الشيخ المراغي هذه الكتب بقوله: «هي كتب معقدة لها طريقة خاصة في التأليف، لا

يفهمها كل من يعرف العربية، وإنما يفهمها من مارسها، ومرن على فهمها، وعرف اصطلاح مؤلفيها».

٢- المنهج الحديث: وهو منهج أكثر تطوراً دفعت إليه الحاجة، ونشأ في ظل اتجاه الدولة العثمانية إلى وضع تجميع لأحكام المعاملات فيما سمي «بمجلة الأحكام العدلية»، التي مثلت شروحها في مصر والقسطنطينية وسوريا والعراق ولبنان، الروافد الأولى لنشاط تأليفي معاصر، زادت أهميته في مصر في مدرسة الحقوق الملكية، ومدرسة القضاء الشرعي، ومدرسة دار العلوم.

وبينما ظل التأليف في مجال المعاملات -لغيبة التشريع الإسلامي- يتطور ببطء، ولا يمده القضاء العملي بما للواقع من تأثير في نمو التشريع، فإن مجال الأحوال الشخصية -وهو جزء من المعاملات- شهد دراسات أكثر عمقاً، وشروحاً أوسع وأوفى، ترفده حركة القضاء، بما يدعو إلى تطويره ويساعد على إثرائه. وكثرت التآليف من خلال مقررات الدراسة في مدرستي الحقوق والقضاء الشرعي، واحتلت كتابات أحمد إبراهيم، وزيد الأبياني، ومحمد سلامة، وعبد الحكم محمد، ومحمد الخضري، مكانة خاصة في العقل الفقهي الحديث، بل توغلت في مجالات جيدة، أهمها تاريخ التشريع، والسياسة الشرعية، التي كتب فيهما الشيخ المراغي، ومحمد البنا، وفرج السنهوري، وعبد الوهاب خلاف، ومحمد علي السايس، وعبد الرحمن تاج، وغيرهم. وهي حركة فقهية تتسم بالنضج، وفيها مجالات تستوعب بعض جوانب الفقة الجنائي والمرافعات، وأصول الأحكام، وينبغي رصد إنتاجها ومنهاجها لتكون بين يدي الباحث المعاصر.

وجاء هذا التأليف الفقهي المتطور مواكباً لنمو الدراسات المقارنة في فرنسا، التي فتحت إدارة الأستاذ «لامبير» لكلية الحقوق الملكية المجال أمام

نخبة من طلبة القانون في مصر للتعمق في دراسة القانون المقارن فقدموا أطروحات علمية في فقه الشريعة الإسلامية مقارنة بالفقه الحديث، وهي دراسات أماطت اللثام عن الوجه الحقيقي لبنية الفقه الإسلامي وتطورها، وتقدمها في عدد من جوانب الدرس الفقهي القانوني، التي ظن الغرب أنها نتاج خالص للغرب الحديث، ومن هذه الدراسات ما كتبه عمر لطفي، ومحمود فتحي، ومحمد صادق فهمي، ومحمد عبد الجواد، وعبد الرزاق السنهوري، ومحمد فؤاد مهنا، وغيرهم، ولو قدر لهذه الحركة الاستمرار لانعكست على الواقع التشريعي والعلمي، ودفعته إلى تطور منشود، ولكن التطورات التشريعية ذاتها، وظروف الاحتلال، وسيادة التوجه العلماني، أغفلت كثيراً هذه الجهود، حتى دخلت معظم هذه الأطروحات في دائرة النسيان.

ومع ذلك، فإن المحاولات التي بذلت منذ بداية هذا القرن لإعداد تشريع كامل للأحوال الشخصية في مصر، ثم أصبحت واقعاً تشريعياً في عدد من الدول العربية، أتاح فرصاً كثيرة لاحتكاك العقول، وإبراز المشكلات الفعلية التي يعاني منها الفقه المعاصر - تقنياً وتدريساً - مما أكد الحاجة إلى أمرين هما:

(أ) تقنين مستمد من الشريعة الإسلامية، يعتمد المذاهب الفقهية المختلفة، في نظره إلى الفقه الإسلامي باعتباره وحدة متكاملة، وليس تفاريق مذهبية، مما يسمح باختيارات واسعة أمام عالم التشريع، ويؤكد صلاحية الشريعة، ووجوب صياغة تشريعات مستمدة منها؛ وهو ما حرص على الدعوة إليه في دراسات متعمقة «أحمد إبراهيم»، و «عبد الوهاب خلاف»، و «محمد مصطفى المراغي، وغيرهم. ولعل هؤلاء جميعاً انطلقوا من مدرسة الأستاذ الإمام التي عبر فيها الشيخ نفسه عن رؤية تشريعية منهجية من خلال تقريره لإصلاح

القضاء الشرعي، وقد انتهى هذا الأمل إلى واقع تشريعي، سواء في تشريعات فعلية صدرت في بعض البلدان، أو مشروعات للقوانين كاملة الإعداد في انتظار إجراءات الإصدار والتطبيق.

(ب) مؤلفات جديدة تكون تعبيراً عن فقه معاصر، يتابع هذه المتغيرات ويواكب التطبيق العملي بأحكامه ونوازله، ويكون قادراً على رفع المشكلات الواردة عليه في المجالات كافة، ولا ينبغي لهذا التأليف أن يقطع صلة الدارس المعاصر بالتراث الفقهي لأعلام المذاهب، بل عليه أن يخفف من عنت الكتب المتأخرة، ويجاوز المؤلفات الوسيطة من حواشٍ وهوامش وتعليقات، وقد سبق للإمام «الشاطبي» في مقدمة كتابه «الموافقات» أن انتقد الاعتماد على الكتب المتأخرة، وقال:«أما ما ذكرتم من عدم اعتمادي على الكتب المتأخرة فلم يكن ذلك محض رأي، ولكني اعتمدته بحسب الخبرة عند النظر في كتب المتقدمين والمتأخرين». ونقل صاحب «نيل الابتهاج» في ترجمته للشاطبي عن أبي العباس القباب أنه كان يقول في المتأخرين: إنهم أفسدوا الفقه.

ثالثاً: تطوير تدريس القانون الإسلامي

إن تطوير دراسة القانون، ومن بينها التشريع الجنائي هي صدى للتطورات الاجتماعية، فلا يمثل تدريس القانون مساقاً معزولاً، بل لا بد من ربط الدراسة بالواقع في ضوء الإلمام بوظيفة الدرس القانوني، وهل هي علمية بحتة تستهدف تكوين فقيه وصاحب فكر قانوني، أم هي عملية فحسب، مهمتها إعداد جيل من الدارسين لتولي الوظائف والمهن القانونية على اختلافها، أم هي علمية وعملية، لهادورها في صناعة الملكة الفقهية، وتعمل على تأهيل الكوادر المطلوبة للمهن القانونية؟؟.

إن تصميم المنهج الدراسي لأي فرع من فروع القانون، يتأثر، بلا شك، بنوع الإجابة عن هذه الأسئلة. ومن جانبنا فإن دراسة الفقه والقانون لا يمكن أن تكون لهدف مهني فحسب. إن دراسة الأحكام التكليفية في المجتمع تنطوي على أصول لابد من معرفتها، وتفاصيل لا بد من الإلمام بها. وكل ذلك يعني أن الثقافة القانونية والفقهية هي الجانب الرئيسي في عملية تدريس القانون، فالفقه صياغة وعلم ورافد من روافد الحياة الاجتماعية.

وأتساءل: هل يمكن اقتراح منهج موحد لتدريس الفقه الجنائي في ظل تشريعات عربية متعددة، حتى لو كان الهدف الوصول إلى تشريعات موحدة؟

في الدراسات الأجنبية[1]، الخاصة بطرائق تدريس القانون خلاف في الرأي. فبينما يرى الأستاذ «جورج أنطوني» الفقيه الأرجنتيني إمكانية التوحيد مستفيداً ببعض التجارب في أمريكا اللاتينية، يعارض الأستاذ «هازارد» الفقيه الأمريكي إمكانية التوحيد، مستدلاً على رأيه بالخلافات التي كانت بين الأنساق المنهجية في كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي الذي غاب.

ويحاول الأستاذ «بودان» الفقيه الكندي، حصر الخلافات التي تؤثر في مناهج تدريس القانون فيما يلي:

أ- اختلافات تتعلق بمضمون النظم القانونية: وهذه الاختلافات ليست مهمة بذاتها. إذ يجوز اتباع طريقة موحدة لدراسة نظم مختلفة.

ب- اختلافات تتعلق بشكل النظم القانونية: وهذه الاختلافات أكثر أهمية، فالقوانين الموضوعة في تقنينات، يتلاءم معها التدريس التوضيحي المؤصل

---

(1) أ.هـ. كامسيد: دراسة مقارنة لطرق ومعاهد تعليم القانون، ترجمة د. محمد لبيب شبيب، ١٩٦٨م.

عن طريق المحاضرات. أما القوانين القضائية، فتتطلب تنمية القدرة على الاستخلاص، مما يستدعي تخصيص الجزء الأكبر من وقت الدراس - إن لم يكن كل وقته - لدراسة الأحكام المنشورة.

وينتقد الأستاذ «هازارد» بشدة المحاولات التي تقوم بها بعض مدارس القانون في الولايات المتحدة، لاستخدام طريقة القضايا في تدريس القوانين الفرنسية أو الألمانية، أو قوانين أمريكا اللاتينية.

ويرى الأستاذ «بودان» أن تدريس القوانين المقننة يجب أن يتم عن طريق شرح مبادئها الأساسية، أما دراسة القضاء فتأتي بعد ذلك لإيضاح هذه المبادىء وتجليتها.

جـ- اختلافات تتعلق بعادات الطلبة العقلية: وهذه الاختلافات ليس من السهل تعريفها، وقد لاحظ الأستاذ «بودان» من خلال تدريسه للطلبة الكنديين الإنجليز والكنديين الفرنسيين، اختلافات نفسية بينهم. فالكندي الذي ينحدر من أصل إنجليزي ما يزال مصطبغاً بصبغة عملية ورثها عن أسلافه،مع بعض التأثر بالظروف الأمريكية، ولذلك وجده يهتم بالبحث عن حل علمي لكل مشكلة على حدة. أما الكندي، المنحدر من أصل فرنسي فيهتم بالناحية النظرية للمشاكل، وبالعمليات الذهنية، بصرف النظر عن نتائجها العملية.

والواقع أنه يمكن تعداد الكثير من الفروق النفسية المماثلة الموجودة بين طلبة البلاد المختلفة، سواء أكانت نتيجة الميراث العنصري أم التقاليد أم الظروف الاجتماعية، أم مستويات التعليم، أم المناخ الروحي والثقافي. وعلى ضوء هذا الاختلاف يمكن القول إن توحيد مناهج وطرائق تدريس القانون ليس هدفاً عملياً، إلا في حدود النظام القانوني الواحد، أو في مجموعة من البلاد المتشابهة من الناحيتين القانونية والروحية.

والذي نراه أن دراسة القانون، كما يقول الفقيه «ليون دوجي»، لا ينبغي أن تقتصر على تفسير نص صريح أو غامض، ولو اقتصرت مهمة أستاذ القانون على شرحه لما استحق ذرة واحدة من جهده وعمله، إن المهمة الأولى لهذه الكليات هي البحث عن المبادىء العامة، ووضع القواعد الضرورية للفرد والجماعة والدولة، وهذه النظرة تستبعد الفقه الأصم. بل لا بد من حركة فقهية تتحرك مع الواقع وتحركه، خاصة وأنه من المقرر في فقه الشريعة، أن لتغيير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيراً كبيراً في الأحكام الشرعية الاجتهادية، وكما يقول «القرافي» في كتابه «الفروق» ما نصه: «الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد المسلمين والسلف الماضين».

إن القانون صياغة وعلم وفلسفة، وعامل من عوامل الحياة الاجتماعية، فالقانوني المشتغل يجب أن يكون ملماً بالمبادىء الفنية، وبقواعد القانون الوضعي المتعلقة بها، ويجب أن يتوفر لديه إدراك علمي للقانون، باعتباره مجموعة من المبادىء التي يمكن أن يستخلص منها الحل القانوني الصحيح، أو جميع الحلول القانونية الصحيحة الممكنة، للمشاكل الجديدة التي لا تغطيها السوابق الأخرى. ويجب على الفقيه وعلى المشرع أن يضع كل منهما الغاية من القانون نصب عينه، والعدالة هي هذه الغاية.

وما يقوله القانونيون هو ما أشار إليه بدقة الفقيه الحنبلي «ابن القيم» في "إعلام الموقعين" إن الشريعة مبناها وأساسها، على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى

المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل.

وهذه الأصول الشرعية والتشريعية تجعل من مناهج ومواد التدريس دوائر متكاملة، لتحقيق غايات الشريعة. إذ لا بد من أن يحتوي المنهج والدرس كلاهما، ما يغطي فقه الواقع وفقه النص بلغة «ابن القيم»، كما يقول «الدكتور إردشيك» الفقيه الألماني: "إن تدريس القانون يجب أن يتناول القانون كمثال وكواقع، ويقول بحق ما يتعلق بتدريب قضاة المستقبل إن الغرض الأساسي والرئيسي منه، هو خلق الإدراك القانوني الصحيح وتكوين شخصية القاضي الممتاز".

فلا يكفي، كما يرى الفقيه الفرنسي «كابيتان»، لفهم القانون ومعرفته مجرد النظر إليه كشيء جامد في حال سكون، كما يفعل ذلك من يدرسه في الشروح، بل يلزم لفهمه ومعرفته النظر إليه، وهو في حال نشاط وحركة، وهذا يتطلب من رجال الفقه الإسلامي التعامل مع كتب النوازل والفتاوى والأحكام، وهي تراث فقهي مذخور- تصل بعض مؤلفاته إلى مجلدات كثيرة، وما كتبه ابن سهل، وأبو عبد الله الأزدي وابن المناصف وابن الرامي، والونشريشي وابن عابدين وابن حجر وغيرهم - يستحق دراسة خاصة تحتل مكانها في مواد الدراسة في كليات الشريعة والقانون، في كافة الفروع ومنها الفقه الجنائي. لقد ظلت هذه المؤلفات أمداً طويلاً نتاجاً مهملاً ومجهولاً على الرغم من أنها تمثل الفقه المتحرك إزاء متون الفقه، ومختصراته بشروحها وحواشيها، وهي الفقه الساكن الذي لا يزال جل اعتمادنا على ما جاء بين دفتيه. إن الفقه جدلية بين الواقع والنص، وينبغي أن تفرد لكتب النوازل: المنهج والموضوع، مساحات في مفردات الدرس الفقهي المعاصر، فالنوازل أشبه بمجموعات الأحكام القضائية التي لا يستغني عنها الفقيه والقاضي على السواء.

إن مشكلة التعليم الفقهي هي في كيفية الاستفادة من سنوات الدراسة المخصصة لتعليم الشريعة والقانون، وبصفة خاصة في كيفية إيجاد التوازن بين أمرين:

أ- التعليم المنهجي: أي تكوين عقل الطالب، وإثارة إدراكه بالمشاكل الفقهية العميقة المتعلقة بالتشريع والقانون، وتزويده بالعلوم المساعدة التي تجعله قادراً على استنباط الأحكام من المصادر أو إنزال الأحكام على الوقائع.

ب- التمرين المهني: الذي يجعله يحيط بالأشكال القانونية المختلفة، وما يصحبها من إجراءات، وما يحيط بالدعاوى من خفايا وحيل وصعوبات.

إن مستوى الخريج المطلوب ينبغي أن يكون قادراً على التعامل مع النص القائم أو اختيار النص الملائم، والتعاون مع القائم على أمر التشريع من أجل إصلاحه ومواكبة تغير الأحوال والزمان والمكان، باجتهاد لا يقطع النص ولا يقاطع الواقع.

رابعاً: نحو منهج لتدريس الفقه الجنائي الإسلامي

من الصعب على باحث بمفرده أن يصمم منهجاً دراسياً، إذ أن أى منهج لا بد من أن يوضع في ظل سياسة تعليمية معدة سلفاً، استقر الرأي فيها على فلسفة الكلية وأهدافها ورسالتها، ومجالات التركيز في مختلف مستويات الدراسة الجامعية، وفي حالتنا؛ كلية الشريعة والقانون بالجامعات العربية، فإن القدر الذي أتيح من المعلومات يدعو إلى تصميم منهج يتم في داخل نظام للساعات المعتمدة، وهو نظام له جذوره في ثقافتنا. يقول «توماس لامونت»[٢] في بحث له عن «نظام

---

(٢) أستاذ أمريكي شغل لسنوات عدة منصب عميد الكليات بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.

الساعات المعتمدة. نشأته وتطوره»:" منشأ ومصدر نظام الساعات المعتمدة يمكن إرجاعه إلى تاريخ النظام الاختياري...، وقد نبتت بذور النظام الاختياري في بعض جامعات العصور الوسطى، وفي ظل تقاليد التعليم الإسلامي، نشأت مدارس المساجد أو المدرسة، وقد ترك للطالب حرية اختيار المدارس والمادة والحلقة الدراسية والموعد الدراسي بالإضافة إلى عدد المحاضرات التي تعطى في فترة زمنية محددة". وهذا النظام -بعد تعديله وفق تطورات ثقافية ومنهجية- هو أساس الساعات المعتمدة، وفيه يسمح للطالب باختيار التخصص مع إتمام مقررات مطلوبة داخل كل تخصص، بالإضافة إلى مقررات المعرفة العامة المحددة من جانب الجامعة، وبهذه الطريقة يعتبر نظام الساعات المعتمدة وسيلة لتطبيق النظام الاختياري، مع إعطاء قيمة لكل مقرر على حدة، من حيث وزنه داخل ما يعرف بمتطلبات التخرج لأي درجة ممنوحة. فنظام الساعات المعتمدة إذن ما هو إلا وسيلة لإيجاد توازن ما بين فلسفتين تعليميتين:

أ- نظرية التحول في التعليم: وتقوم على إتمام مقررات مفروضة، وترى أن نقل المعرفة يتم بصورة إجبارية.

ب- نظرية التخصص في التعليم: وهي التي تجعل كل المقررات اختيارية، بافتراض أن الطالب سيختار المقرر الدراسي وفق دوافع ذاتية، وأن التحصيل سيتم وفق إقباله على المقرر الذي اختاره.

ويمكن القول بصفة عامة إن صورة التوازن التي يسعى إليها نظام الساعات المعتمدة، لا يختلف كثيراً عن التوازن الذي عملت على إيجاده مدارس المساجد والمؤسسات التربوية الأولى في التاريخ التعليمي عند المسلمين. وإعداد منهج دراسي للقانون الجنائي يتضمن الخطوات الآتية:

١- تحديد أهداف المنهج.
٢- اختيار طريقة التدريس.
٣- تصميم المقررات العلمية.

١- تحديد أهداف المنهج:

إن التشريع في أي مجتمع - كما يؤكد علم الاجتماع القانوني - هو حصاد ما تعارف عليه المجتمع من مُثل ومبادىء ومن ضوابط وقواعد. ونظام تشريعي مستمد من الشريعة الإسلامية لا بد من أن يحافظ على أصولها، فهو محكوم بالثوابت التي هي لب التشريع - نظام الحدود مثلاً في التشريع الجنائي - ويعترف بالمتغيرات التي تجعل من الاجتهاد آلية فعالة في الاستجابة لظروف الزمان والمكان. وأهداف هذا المنهج هي:

أ- دراسة القانون الجنائي مرتبطاً بأصوله الشرعية، مع فتح باب الاجتهاد المعاصر لأن الفقه الشرعي - كما يقول العلامة السنهوري- لا يقتصر على دراسة الأحكام القانونية التي تدخل في نطاق علم الفروع، بل إنه يشتمل على شق آخر هو علم الأصول، الذي يدرس مصادر التشريع ويبحث في طرق استنباط الأحكام الفرعية من المصادر.

ب- تعميق المفهوم الاجتماعي للجريمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية، وليس مجرد فكرة قانونية - وكما يقول الدكتور علي راشد بحق - فلا يبقى القانون الجنائي أداة لمجرد الوعيد والعقاب بغير هدف اجتماعي إنساني، وكل قيمته العملية تنحصر في أنه بضاعة قانونية، صرف لمنفعة طائفة من المحامين، بالإضافة إلى أنه جهاز يكلف الدولة أبهظ النفقات والأعباء، فمن بديهيات النصف الثاني من القرن العشرين ضرورة تغيير مفهوم القانون الجنائي -

تشريعياً وقضائياً ومدرسياً- من مجرد دراسة محورها النصوص الجامدة التي تشرح المتن وتسير وراءه، إلى مادة واقعية محورها الإنسان.

ولم تستجب كليات الحقوق في عالمنا العربي لهذا التطور المنهجي إلى الحد الذي جعل الآخرين يقرنها بمصانع الطرابيش.

٢- اختيار طريقة التدريس:

إن صناعة العقل الفقهي من خلال كليات الشريعة والقانون ونظائرها، يستدعي اختياراً دقيقاً لمنهج التفكير وطريقة التدريس، وعلى الرغم من تنوع الطرائق والأساليب، إلا أن الاكتفاء بالمحاضرات الصماء بعيداً عن الاستجابات العلمية للفكرة وللنصوص، تبعدنا عن صناعة العقل الفقهي المنشود.

في بعض كليات القانون في الولايات المتحدة الأمريكية يتم تدريس القانون بالطريقة المصطلح عليها - طريقة القضايا Case Method، التي تقوم على عرض القضايا المتصلة بالموضوع محل المحاضرة قبل إلقائها، لإمكان متابعة المناقشة، والإسهام فيها. كما أن بعض الكليات تستعمل طريقة عرض المشكلات Problem Method وهي أشبه بطريقة عرض القضايا، إلا أنها تعرض مشكلات مجردة قد لا تكون أحداثاً واقعية جرت في ساحات القضاء.

وهذا اللون من التفكير التعليمي في تدريس القانون - شرعياً كان أو وضعياً- ليس بعيداً عن الثقافة الإسلامية، فقد ابتدعت مدرسة القضاء الشرعي في مصر، مادة دراسية للوصول Nلى الهدف ذاته، وهي مادة «القضايا ذات المبادىء»، وقد زودت المكتبة الفقهية من خلال أعلام القضاء الشرعي الذين انتدبوا لتدريس هذه المادة، بعدد من المؤلفات المهمة منها كتاب «الحياة

القضائية» للأستاذ محمد ضاحي أستاذ مادة القضايا ذات المبادي، بكلية الشريعة في جامعة الأزهر، وقد أصدره عام ١٩٣٨م، ومنها أيضاً كتاب "الإجراءات القضائية الشرعية والقضايا ذات المبادي،" الذي أصدره عام ١٩٥٢ الاستاذ مجاهد الدولتلي عضو المحكمة العليا الشرعية، وأستاذ المادة بإجازة القضاء الشرعي.

ولا شك في أن هناك خلافاً بين ما انتهجته كليات القانون في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، وبين ما كان عليه الأمر في كلية الشريعة ومدرسة القضاء الشرعي. فعندهم كانت القضايا طريقة للتدريس تستوعب المقررات الدراسية جميعها، وعندنا كانت مادة للدراسة، ولكن الهدف كان واحداً عندنا وعندهم، وهو تطوير الدراسة القانونية لتصبح القضايا العملية أساساً مهماً من أسس المنهج الدراسي.

وعلى مستوى التعليم المقارن، تنحصر طرائق التدريس القانوني فيما يلي:

أ- طريقة المحاضرات، وفيها يجتمع الطلبة للاستماع إلى جزء من المقررات يحاضر فيه الأستاذ، ونجاح هذه الطريقة يعتمد على أمور عدة منها:

- قدرة الأستاذ على توصيل مادته، وعلى مدى انتباه الطلبة، وعلى مدى اشتراك الطلبة في المحاضرة بالحوار والأسئلة. وإذا لم يحقق الوجود الإيجابي لهذه المحاضرة، أو كانت المحاضرة مجرد قراءة لصفحات من كتاب مقرر، فإن هذه الطريقة تكون غير مؤثرة، وإن كان بعض الباحثين، منهم الفقيه الفرنسي «رينيه دافيد» يرون في طريقة المحاضرات «الطريقة الوحيدة الممكنة للتدريس للأعداد الكبيرة» وتمتاز هذه الطريقة بما يلي:

- تسهيل تدريس القوانين التي تم إصدارها في تقنينات، بحيث يصبح هذا التدريس منتجاً وفعالاً من خلال الشرح المنظم. وكثير من المؤلفات القانونية الضخمة جاءت حصاداً لمحاضرات الأساتذة في قاعات الدرس وفق هذه الطريقة.

- إن الطالب اليقظ يجد لذة عقلية في متابعة الأستاذ، تنعقد بها صلة روحية لها أهميتها، ويستطيع الطلبة الاستفادة من ملاحظة كيف ينظم المحاضر الخبير موضوعه، وكيف يعرضه بصورة تبرز تطور قواعده، ومنطقية حججه وأدلته، ومقدرته في الوصول إلى الحل النهائي، أو ترجيح الآراء التي يعتنقها المحاضر. يقول الأستاذ «جروير»: " إن المحاضرات بالصورة التي يتحقق بها الهدف، فطريقة المحاضرات وحدها غير كافية وينبغي إكمالها بطرق أخرى.

ب- نظام جماعات المناقشة:

توجد صور مختلفة لهذه الطريقة، ففي بعض الجامعات التقليدية في المغرب، يقوم طالب أو طالبان معاً بزيارة المدرس في غرفته الخاصة في وقت معين من كل أسبوع، لقضاء ساعة معاً في مناقشة شخصية، ويكون العمل الرئيسي لهذه المناقشة، موضوعاً قانونياً اختير في الأسبوع السابق، وكتب الطالب مقالاً قصيراً فيه، ويتقدم الطالب لقراءة البحث بين يدي أستاذه، والذي يقوم بمناقشته ونقده.

والاعتراض الرئيسي على هذه الطريقة يكمن في تكلفتها، فهي تتطلب مدرساً مؤهلاً تأهيلاً كاملاً لكل عشرين أو ثلاثين طالباً. وهذه الطريقة، في رأيي، لها جدواها وفعاليتها، إذا استخدمت في كلية الشريعة والقانون بدولة الإمارات، بل وفي كل دول الخليج، لأن البيئة المادية وأعداد الطلبة تسمح بالاستفادة من

مميزاتها، وقد طبق نظام مماثل في ألمانيا، وفيه يناقش الأستاذ مع طلبته في قضايا سبق لهم إعدادها، وقد قرر الأستاذ الألماني «إردشيك» أن قيمة هذه الطريقة كانت كبيرة للغاية.

ويختلف حجم جماعات المناقشة باختلاف البلاد، ففي إحدى كفتي الميزان نجد نظام جماعات أكسفورد، التي تتكون من طالب أو طالبين ومدرس، وفي الكفة الأخرى نجد فصولاً للمناقشة تضم خمسين أو مائة، وهي منتشرة في الولايات المتحدة، ولا شك في أن جماعات المناقشة تفقد مزاياها بكثرة الأعداد، إذ يندر تحقيق مناقشات جدية يشترك فيها الجميع.

كما أن مادة المناقشة يمكن أن تكون المسائل التي تمت دراستها، أو المقالات التي كتبها الطلبة، والحوار في كلا الاتجاهين له أهميته، لأن المقالة تنمي في الطالب القدرة على البحث والتعبير، والمسألة تنمي في الطالب القدرة على صيغة السؤال وتطبيق المبادىء المجردة، التي درسها على الحقائق الواقعية. وتعد القضايا الافتراضية أو فقه الفروض شكلاً معتاداً في هذه الطريقة.

وعندنا أن إضافة «نصوص للقراءة» من كتب الفقه الإسلامي ذات أهمية خاصة، إذا ما استخدمت هذه الطريقة، حتى يمكن فتح الأبواب المغلقة أمام طلبة أقسام الشريعة ليعرفوا الكتب الأساسية في المذاهب المختلفة، من ناحية المنهج والمصطلحات، وآليات الموازنة بين الآراء، وكيفية التعامل مع الراجح والمرجح. وتلك مساهمة لها أهمية قصوى في صناعة العقل الفقهي.

جـ - طريقة القضايا:

لقد كانت هذه الطريقة هي الغالبية في دول COMMON LAW، لكنها واجهت الكثير من الصعوبات، حتى في الولايات المتحدة الأمريكية؛ البلد الذي

نشأت فيه. والحقيقة، فإن أهم نقد وجه لهذه الطريقة صدر عن القاضي الأمريكي «جيروم فرانك»، الذي لاحظ أن الحكم القضائي الذي يتعين على الطالب دراسته ليس هو القضية، بل جزءاً صغيراً منها هو الجزء الأخير. ويرى الأستاذ «فرانك» أن دراسة القضايا يجب أن يكون جزءاً فقط من تدريب الطالب، وأن هذا الجزء يصبح أكثر قيمة إذا التزم الطالب بدراسة عدد قليل من القضايا. ولكنه لم يقتصر على دراسة الأسباب القضائية، بل جعلها شاملة لملف القضية كاملاً،ابتداء من إعلان أوراقها الأولى إلى أن تصل إلى محكمة الموضوع، ثم من خلال نظرها في المحاكم العليا.

وطريقة مدرسة القضاء الشرعي وكلية الشريعة في مصر كانت تتجاوز هذا النقد بطريقة فعالة، فهي تختار قضاة المحكمة الشرعية العليا لتدريس مادة القضايا ذات المبادئ وهؤلاء يقدمون لطلبتهم أحكاماً أصدروها هم، فيدرس الحكم كله في إطار ما ثار حوله من ردود وحدود منذ كان مجرد أوراق في ملف إلى أن أصبح حكماً، وغالباً ما كان الأستاذ يواجه الانتقادات التي عرضت للحكم، فكانت الدراسة متعة عقلية وحواراً فقهياً، قوي التأثير عالي المستوى.

ويلاحظ الأستاذ «جروير» فارقاً بين الطريقتين الأمريكية والإنجليزية، فالطالب الأمريكي يزوده مدرسه عادة بكتاب للقضايا مقدماً، أما في إنجلترا فيتم تشجيع الطلبة على أن يكونوا كتب القضايا بأنفسهم، من المجموعات الأصلية.

وفي الفقه الإسلامي تحتل هذه الطريقة أهمية خاصة، ليس فقط لربط طالب الشريعة بحركة الواقع، وتطبيقات النصوص، بل لأنها تواجه نقداً مغرضاً صدر عن عدد من المستشرقين، يمثله قول «شاخت»: " إن الظروف التي أحاطت بالشرع

الإسلامي عند نشأته عملت على تطويره، دون أن يكون وثيق الصلة بالحياة العملية، بل كان يصور مثلاً دينياً أعلى مخالفاً للأوضاع العملية".

وفي مـجـال تطوير الدرس الجنائي نرى ضـرورة الجـمع بين هذه الطرائق الثلاث، فـتنويع الطريقـة يكفل بداية قـوية لدرس جنائي يعـتـمد تشـريعـاً حـديث التطبيق، ويتغلب على كسل الطالب من ناحية، وعـوائق العملية التعليمية - وهي كثيرة - من ناحية أخرى.

ونضيف إلى محاولة المزج عدداً من الوسائل المساعدة مثل مجلات الطلبة، والأفلام التـعليـمـيـة، وزيارة المكتبات، والتردد على المحاكم باعتبارها جزءاً من مـفـردات المنهج، وهذا أفـضل من إنشـاء قـاعـات مـحـاكم في كليـات الشـريعـة والقانون، يحس فيها الأستاذ والطالب أنهما يمثلان نصاً مكتوباً لا يعبر عن واقع معيش.

٣- تصميم المقررات العلمية:

يعني نظام الساعات المعتمدة، من زاوية تصميم المقرر الدراسي، ما يلي:

أ- أن كل تخصص يمكن تقسيمه إلى مقررات متفرقة.

ب- أن لكل طالب أن يختار تخصصاً رئيسياً أو تخصصاً مركزاً.

جـ- أن تكون بعض المقررات، التي تكون المنهج، محددة وبعضها الآخر اختيارياً.

د- إيجاد طريقة معترف بها ومحددة لقياس وزن كل مقرر على حدة.

فحتى نصل إلى صياغة مقررات المنهج الدراسي، وحتى نقترح مقرراً دراسياً لا بد من استـيـفـاء المراحل السابقـة، ثم يتم الاتفـاق على المعلومات التي يتم

تحصيلها في مراحل الدراسة، ويتم توزيعها إلى مقررات لكل مرحلة، تبدأ بالكليات أو بالمقرر العام، وصولاً إلى المنهج الخاص المختار. وبعد اختيار هذه المقررات يتم توصيف الجزء المقرر في كل فصل دراسي من الفصول الثمانية، والوصول إلى الشكل النهائي للمقررات وعددها وعدد الساعات المتعتمدة المخصصة لكل مقرر، وكذلك العدد الكلي للساعات في كل فصول الدراسة. كل هذا ينبغي أن يدرس بعناية كافية، ويعرض للنقاش على نطاق واسع، وقبل أن نقدم مقررات مقترحة من جانبنا نشير إلى ما يلي:

أ. إن عملية اختيار المقررات الجنائية لا بد أن تأخذ في اعتبارها، أن تصميم المنهج يتم في إطار نظام الساعات المعتمدة، وهذا يعني الاختيار داخل التخصص الجنائي، سواء أكان الاختيار مطلقاً حيث يستطيع الطالب أن يختار أي مقرر من المقررات المطروحة في القسم العلمي التابع له، أم كان الاختيار مقيداً بحيث لا يختار الطالب إلاّ من بين مجموعة محددة على الجدول الدراسي.

ب. إن المقرر الجنائي المقترح لا يفسح مكاناً كبيراً لما يسمى بالقسم الخاص في المدونة الجنائية، بل يدعو إلى اختيار نماذج معينة في ضوء مجموعة من المعايير. وتخضع هذه النماذج لدراسة مفصلة تفرضها الحاجة إلى فهم الشريعة. أو تعميق الوظيفة الاجتماعية للنص الجنائي. وهذا قد ينقل دائرة البحث إلى موضوعات غير تقليدية تستوعب ما يطلق عليه القوانين الجنائية الخاصة.

جـ. ينبغي أن تحتل العلوم الجنائية المعاصرة مكانها في مفردات الدرس الجنائي، وفي مقدمتها علم الإجرام والعقاب، وعلوم السياسة الجنائية وعلم المجني عليه.

د. إن الدرس الجنائي ينبغي أن يراعي اختلاف الفلسفة والمنهج بين الشريعة الإسلامية، والفكر الوضعي. فهناك تمايز ضروري بينهما، فلا يمكن في ظل

الفقه الإسلامي دراسة الحدود نصوصاً وشروحاً، إلاّ ومعها قواعد الإثبات التي تعد جزءاً لصيقاً بالحد في جانبه الموضوعي، خاصة وأن جرائم القصاص والحدود هي ثوابت النظام الجنائي الإسلامي.

وقد حاولت بعض الأقطار العربية التغلب على مشكلات تطبيق الشريعة الإسلامية في جانبها السياسي، بإعداد تشريعات للحدود مستقلة عن مجموع المدونة الجزائية، بدعوى أن المدونات الحالية تغطي نظام التعازير، بينما يتطلب نظام الحدود بحوثاً فقهية، وتهيئة اجتماعية، ونظماً قضائية قد يستغرق تحقيقها سنوات طوالاً.

إلا أن، وكما قيل، أسلوب إصدار الجرائم الحدية في تشريعات مستقلة، أو موحدة بعيداً عن المدونة الجزائية العامة يضع أحكام الشريعة الإسلامية في القصاص في مرتبة تالية لمرتبة «التعزيرات» وهو وضع معكوس؛ لأن الجرائم والعقوبات الحدية هي لب التشريع الجنائي الإسلامي. بالإضافة إلى أن الركائز الفلسفية للمسؤولية الجنائية، وأصلها ثابت في القرآن والسنة - هي عامة في كل الجرائم الحدية، وفي كل تعزير ينطوي على معنى الجزاء. الأمر الذي يجعل الفصل بينهما في إطار تشريعات مستقلة من العيوب الفنية في التشريع.

والرأي عندنا أن المادة التشريعية، في مجال الدرس الجنائي، تحتوي على قسمين هما:

أ- النص الديني الإسلامي وما يفرضه من التزام بحكمه.

ب- النتاج الفقهي الإسلامي عبر العصور المختلفة، بما يتطلب الإحاطة بأنساقه الاجتهادية التي أقامها في كليات المسائل، وفروعها على السواء؛ كما يتطلب الإحاطة بمصطلحات الفقه، وإمكانية وجودها المعاصر، وآراء الفقهاء،

والأسس الفنية لمذاهب التشريع؛ الأمر الذي يفرض أسلوب الدراسة المقارنة باعتباره أفضل الأساليب في الدرس الجنائي المنشود. والأصول العلمية لهذه الدراسة المقارنة يمكن تلخيصها في أربعة:

١. أن تشريع كل أمة هو من خصائصها، وله ارتباط وثيق بدينها وأخلاقها وتقاليدها.
٢. أن هذه الخصوصية لا تمنع الاستفادة من الخبرة البشرية في مجال النظم الجنائية - وغيرها من نظم القانون - استعارة واستنارة، وتكفل السياسة الشرعية الأساس الفقهي لهذه النقول المستحدثة.
٣. أن المقارنة بين الشرائع تكون في الأصول والمبادىء، وليس في الفروع والتفاصيل، وكلما كانت بين أنساق فقهية كانت المقارنة ذات جدوى أكبر وتأثير أفضل.
٤. أن المقارنة الصحيحة بين الشرائع أو في داخل الفقه الإسلامي المذهبي، ينبغي أن تحيط بالفكرة، محل المقارنة، إحاطة تستوعب تاريخها وتطورها، وأسسها الفنية في داخل المذهب حتى لا تنتزع من سياقها، وحتى يمكن وضعها في بناء تشريعي حديث يكفل صحةالنقل وتناسق البناء.

ونرى أن الدرس الجنائي على هذا النحو ليس سهلاً، خاصة وأن التحولات الراهنة قد تفرض علينا أحكاماً تصدر تحت مظلة السياسة الشرعية، وواقعها أقرب إلى السياسة الظالمة. وقد لاحظ «مجيد خدوري» في أكثر من دراسة له أن المشرع المعاصر في البلاد الإسلامية على الرغم من إعلان ضرورة الاقتراب من الشريعة الإسلامية، واعتبارها المصدر الأساسي للتشريع في عدد من الدساتير، إلاّ أن وجهة التشريع في كثير من هذه البلدان تجسد في الواقع العملي علمانية تشريعية، وهو ما نحذر منه في نصوص التشريع ومناهج الدرس.

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- الوجيز في إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر. (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).
- نحو نظام نقدي عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصري، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- نحو علم الإنسان الإسلامي، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، الطبعة الأولى، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- منظمة المؤتمر الإسلامي، للدكتور عبد الله الأحسن، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- تراثنا الفكري، للشيخ محمد الغزالي، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامي، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامي / الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامي :

- حجية السنة، للشيخ عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).

- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلواني، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية:

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
الجزء الثاني: منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
الجزء الثالث: منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامي، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدري، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات:

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة:

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجماً عن الانجليزية)، للدكتور محمد معين صديقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، للأستاذ أحمد الريسونى، الطبعة الأولى، دار الأمان - المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامى - الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الخطاب العربى المعاصر: قراءة نقدية فى مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧)، للأستاذ فادى إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة فى ضوء المنظور الحضارى الإسلامى، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

تاسعاً - سلسلة الأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادى لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- الفكر التربوى الإسلامى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعى لأحاديث صحيح البخارى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا :

المكتب العربي المتحد
United Arab Bureau
P.O Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامي
Islamic Book Service
10900 W. Washington St.
Indianapolis, IN 46231 U.A.S.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا :

المؤسسة الإسلامية
The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, LeicesteiLE6 ORN. U.K.
Tel: (44-530) 244-944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامي
Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية :

الدار العالمية للكتاب الإسلامي
ص.ب : ٥٥١٩٥ الرياض : ١١٥٣٤
تليفون: 1-465-0818 (966)
فاكس: 1-463-3489 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية :

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب : ٩٤٨٩ - عمان
تليفون: 6-639992 (962)
فاكس: 6-611420 (962)

لبنان :

المكتب العربي المتحد
ص.ب : 135888 بيروت
تليفون: 807779
تيلكس: 21665 LE

المغرب :

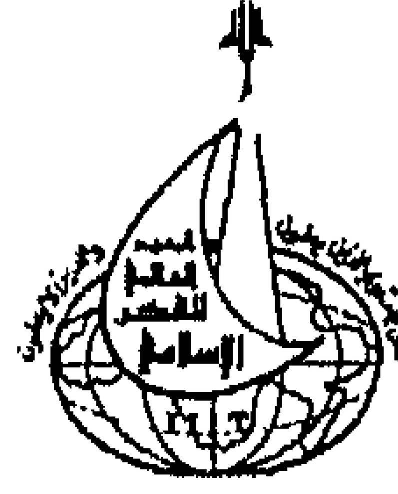
دار الأمان للنشر والتوزيع
4 زنقة المأمونية
الرباط
تليفون: 723276 (7-212)

مصر :

النهار للطبع والنشر والتوزيع
٧ ش الجمهورية - عابدين - القاهرة
تليفون: 3913688 (202)
فاكس: 340-9520 (202)

الهند :

Genuine Publications & Meia (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن

هاتف ٦٣٩٩٩٢ فاكس ٦١١٤٢٠

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

* توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
* استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية.
* إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل منها:

* عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
* دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ، ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
* توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي مع عدد من الجامعات العربية والمراكز العلمية في مختلف أنحاء العالم.

ويشرف على أعمال مكتب المعهد في الاردن مجلس علمي متخصص. ويمكن للراغبين في الإسهام في نشاطات المعهد وبرامجه الاشتراك في نظام زمالة المعهد في الأردن.

هذا الكتاب

يأتي الاهتمام بتطوير علوم الشريعة في الجامعات في سياق الجهد المبذول لرسم معالم المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، الذي يستهدف إعادة بناء النسق الثقافي والفكري للأمة، والخروج من المأزق الحضاري الذي تعاني منه، وتطوير قدرتها على استئناف الحياة الإسلامية، وتعزيز دورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها.

ونظراً لما تقوم به مؤسسات علوم الشريعة، لا سيما في الجامعات، من دور إيجابي وفاعل في إحياء الإسلام في نفوس المسلمين، والمحافظة على سلامة الفكر الإسلامي بعيداً عن الجمود والانحراف، فإن الحرص على قوة هذه المؤسسات وسلامة توجّهها من الأمور الضرورية اللازمة لتمكينها من القيام بدورها على أحسن وجه.

ولهذا الغرض فقد شاركت جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والجامعة الأردنية، وجامعة اليرموك، وجامعة مؤتة، في تنظيم مؤتمر «**علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح**» صيف عام ١٩٩٤. وقد حضر المؤتمر مجموعة كبيرة من علماء الأمة ومفكريها من مختلف الأقطار، ونظروا في واقع علوم الشريعة في الجامعات، من حيث برامجها ومناهجها وأساليب تدريسها، وبيّنوا الضرورة الملّحة لمراجعة هذا الواقع وتطويره، وأكدّوا أنّ هذه العلوم المنطلق الأساسي للفكر الإسلامي، وميدان إعداد العلماء والدعاة، الذين يؤمل منهم الإسهام الأكبر في إخراج الأمة من أزمتها، والمحافظة على هويّتها، وقيادة المجتمع الإسلامي والإنساني، لتحقيق السعادة التي أرادها الله للإنسان في الدنيا والآخرة.

ويتضمن هذا الكتاب المجموعة الأولى من بحوث المؤتمر المذكور. أما بقية البحوث فستكون موضوع الجزء الثاني من هذا الكتاب الذي يصدر قريباً بإذن الله.